1961 VII - 1

REVUE

DES

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

REVUE TRIMESTRIELLE

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

8, rue François - Ier
PARIS (VIIIe)

Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

56278

V.7
1961

SOMMAIRE

H. SOMERS, S.J. : La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image 1-15

Athanase SAGE A.A. : De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce.. 17-34

Hans BLUMENBERG : Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde 35-70

Bulletin augustinien pour 1958 (1re partie) 71-97

Chronique..... 98

RÉDACTION – ADMINISTRATION
Études Augustiniennes
8, rue François 1er
PARIS (8e)
Tél. : BAL. 83-37

Les abonnements doivent être payés à la réception du dernier fascicule de l'année en versant le montant de l'abonnement à

Études Augustiniennes, 8, rue François 1er, Paris (8e)
C.C.P. Paris 12.682-82

pour les U.S.A. et Canada :

E.-L. Fortin, Assumption College, 500 Salisbury Street. Worcester 9, Mass., U.S.A.

pour les pays étrangers, on peut passer par le SERVICE INTERNATIONAL des abonnements aux journaux et écrits périodiques.

PRIX DE L'ABONNEMENT : France : **18** NF ; Étranger **20** NF ou **4** dol. U.S.A.

La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image

Deum et animam scire cupio (*Solil.*, I, 7).

Désir insatiable de savoir, de comprendre, de contempler Dieu, gnose ardemment recherchée, « *Fides quaerens intellectum* », c'est toute l'âme d'Augustin, foyer où convergent de toute part les tendances les plus diverses. Les hérésies les plus subtiles de la gnose chrétienne, les philosophies brillantes du paganisme raffiné et les mystères obscurs de l'Orient énigmatique, comme les courants les plus purs de l'orthodoxie chrétienne, tous ont passé par cet esprit profond et y ont laissé les traces de leur passage, y ont développé les arguments antidotes et confirmé des réflexes de défense, parfois après avoir suscité dans le génie d'Augustin des résonances profondes, après y avoir touché des affinités vibrantes, ou, même, après y avoir trouvé leur complice plus ou moins conscient. Tandis que la gnose chrétienne ou païenne, atmosphère intellectuelle pénétrante plutôt que doctrine, ne manque pas d'imprimer aux recherches théologiques une allure mystique et intellectualiste caractéristique, l'orthodoxie patristique les prémunit contre les erreurs dogmatiques, le solide réalisme chrétien préserve les spéculations trop osées contre l'émanatisme panthéiste et le scepticisme académicien.

Ainsi l'œuvre de saint Augustin est une synthèse chrétienne, née de la réflexion puissante et méthodique d'un esprit équilibré, qui, par le retour vers les sources de toute pensée, par le *cogito*, s'est tourné vers le Maître intérieur, afin de découvrir par cette réflexion une présence infiniment plus intime, la Présence créatrice du Dieu inconnu.

Nous retrouvons ces trois aspects, l'aspect gnostique, dans le sens d'aspiration à la connaissance de Dieu, le réalisme chrétien, en tant que doctrine révélée et positive concernant le Réel, et la méthode réflexive, méthode non moins philosophique que mystique, dans l'exposé de la doctrine de l'image, parce que ces trois aspects nous en révèlent le sens, la réalité et la valeur ontologique.

L'image, en effet, est d'abord « signe » de la divinité : elle renvoie à Dieu et nous révèle sa nature, en quoi elle est transition à une connais-

sance meilleure, une gnose, une sagesse, parce que participation à la sagesse divine.

C'est son sens ontologique. Mais l'image est aussi l'effigie de Dieu, sa ressemblance réelle. Dieu étant Trinité, — c'est le sens réel de l'image — il faut qu'elle soit trinitaire, elle aussi ; imparfaite, mais réelle représentation de la substance divine. Et enfin, elle est valeur : l'image est le miroir de Dieu, instrument par lequel l'homme peut contempler le visage de Dieu, parce que l'âme, comme un miroir, capte un reflet de la lumière divine, permettant ainsi de pressentir l'Être énigmatique de la Présence.

L'image-signe. Le signe, comme « théophanie », fait apparaître le signifié, soit simplement en tant qu'indication, renvoi ou représentation, soit comme symbole ou même en tant que ressemblance. C'est dans ce dernier sens surtout que l'image est signe : *in ipso apparet Trinitas ;* elle est révélation de la ressemblance et indirectement donc « apparence » de Dieu lui-même[1]. En cela, étant participation, manifestation de l'Être de Dieu, elle en est la splendeur et le reflet[2], gloire divine manifestée par l'esprit[3], illumination.

La conception et l'élaboration théologique, par saint Augustin, de cette donnée première, est profondément imprégnée de l'atmosphère platonicienne, et ceci en opposition avec la conception biblique primitive.

Ainsi l'image, selon saint Augustin, n'est plus l'homme entier, mais seulement l'esprit, sujet de l'illumination, à l'exclusion du corps : *Homo secundum mentem.* Ce spiritualisme tranché dans la dialectique de la pensée augustinienne, niant dans l'image de Dieu la connexion intime et essentielle avec la matière et séparant avec décision l'esprit pur de l'homme intérieur des phantasmes de l'homme extérieur, cette tendance au dualisme vient menacer continuellement la philosophie augustinienne.

Élément de tradition, sans doute, — Origène est le grand défenseur de la doctrine — mais aussi réaction évidente, renforcée encore par les sympathies néoplatoniciennes, réflexe défensif, compréhensible d'ailleurs, contre le matérialisme manichéen[4]. Il reste cependant que ce spiritualisme outré barre la route à saint Augustin, sinon vers une solution définitive du problème de l'image, du moins vers une explication adéquate de la solution donnée. Ce spiritualisme va de pair avec un intellectualisme

---

1. *De Trin.*, XV, III, 5 ; cf. texte V. Dans ce texte assez confus presque tous les éléments de la signification de l'image sont présents.
2. *De Trin.*, XV, VIII, 14 ; cf. texte XXV.
3. *De Trin.* XV, VIII, 14 ; cf. texte XXV.
4. En cela saint Augustin suit la tradition alexandrine — l'image et la ressemblance ne sont pas selon le corps, mais selon le *νοῦς* et le *λογισμός* — ; Clément d'Alexandrie rejette tout élement corporel dans l'image (CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 19). Si Justin l'avait précédé en cela, Origène et Athanase l'ont suivi sans hésitation. Cf. R. BERNARD, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952, p. 25 ; 39-42.

décidé, une confiance presque rationaliste dans la puissance béatifiante de l'intelligence. La perfection de l'image, en effet, ne consiste-t-elle pas dans la vision intellectuelle, la perception ou la contemplation, l'intelligence de Dieu ? L'amour lui-même n'est-il pas essentiellement un amour intellectuel, — nous n'aimons pas ce que nous ne connaissons pas[5] — et tout d'abord la volonté de connaître et de voir Dieu ? N'est-ce pas une réaction manifeste contre le scepticisme universel de la Nouvelle Académie, un acte de foi dans la puissance de l'intelligence humaine : *crede ut intelligas ?*

Ainsi, ce n'est pas dans la structure métaphysique de l'*acte de foi* que saint Augustin veut retrouver l'image de Dieu ; — la foi ne lui sert que de guide pour découvrir le terrain où se trouve le signe authentique, la ressemblance, *qui ne passe pas* — mais dans la structure ontologique de l'esprit humain, structure trinitaire par laquelle l'homme se distingue des autres animaux.

Cette structure est le signe qui évoque le Signifié en le faisant aimer et désirer, véritable source de mysticisme, introduction à la *contemplatio aeternorum*, dont ici-bas la gnose permet de pressentir la splendeur.

Le « signe » est l'aspect essentiellement dynamique de l'image comme tendance à la contemplation ; reflet de l'Intelligence l'image en est aussi l'invitation à la vision dont en elle-même elle amorce le mouvement. Ce caractère dynamique du signe-image est longuement développé chez Plotin : « La contemplation est pure tendance... De ce désir contemplatif naît une sorte de mimétisme qui fait de la vie de l'Intelligence une imitation de la vie de l'Un »[6]. « De même que le temps est l'image de l'éternité, selon la doctrine du Timée, reprise maintes fois par Plotin, de même, l'Ame qui est temporelle est l'image de l'Intelligence qui est éternelle ; la vie de l'une est l'image de la vie de l'autre : « Par les raisonnements que nous avons faits, notre âme remonte vers l'Intelligence et se proclame son image. La vie de l'âme est une image et une ressemblance de celle de l'Intelligible ; lorsqu'elle pense, elle reçoit les caractères de Dieu et de l'Intelligence,... elle manifeste des propriétés identiques à celles de l'Intelligence ; étant son image elle peut la voir en quelque manière, grâce à la ressemblance plus exacte que présente avec l'Intelligence cette partie d'elle-même, qui peut aller jusqu'à lui ressembler »[7].

Image-effigie. Le réalisme chrétien ne permet pas à saint Augustin de rester dans le vague : si l'homme est véritablement image de Dieu, il n'est pas question d'une ressemblance fortuite ou extérieure, mais

---

5. *De Trin.*, XV, XXI, 41.
6. P. AUBIN, L' « image » dans l'œuvre de Plotin, dans : *Recherches de Science religieuse*, 41, 1953, p. 365.
7. *Ibid.*, p. 356 ; *Enn.*, V, 3, 8.

d'une réalité, qu'il s'agit de découvrir. Il faut un substrat positif, une qualité ou une structure qui fasse connaître Dieu. Dieu étant Trinité, la question se pose, si l'image de Dieu ne serait pas trinitaire, elle aussi. Saint Augustin se lance alors à la découverte de cette structure trinitaire au long des développements du *De Trinitate Dei*[8]. D'abord il considère l'esprit humain dont procède, engendrée par lui, une conscience *(notitia sui)* par laquelle l'homme se dit sans cesse qu'il existe, et, procédant des profondeurs de l'esprit, cette force consciente, qui, dans le désir de connaître, a suscité la conscience et par cette conscience s'est affirmé elle-même : l'amour. Cet esprit, conscient de soi, est donc d'abord une *mémoire*, permanente identité active et consciente de l'esprit avec lui-même dans le temps[9], qui fait naître en soi une *intelligence*, expression de son essence, *verbe* intime, qu'il enveloppe de son *amour*.

Un dualisme foncier cependant se manifeste à ce point dans la pensée augustinienne : l'opposition entre l'image permanente dans l'esprit et l'image contingente dans l'activité. Dans la terminologie augustinienne, cette problématique s'exprime par l'opposition des termes *nosse se* et *cogitare se*. On pourrait formuler l'essentiel du problème comme suit : l'esprit humain, selon saint Augustin, est nécessairement conscient *(nosse se)*, et présente donc une structure trinitaire essentielle : mémoire, intelligence, volonté ; mais il se fait que l'homme n'est pas nécessairement conscient de soi en acte et que dans son activité seulement il présente la structure trinitaire : *mens, verbum, dilectio*, notamment dans le *cogitare se*. Comment concilier alors une conscience habituelle, ontologique, essentielle, avec une réflexion psychologique et actuelle ? Est-ce qu'il faut reconnaître l'existence de deux structures trinitaires dans l'esprit ; une superstructure actuelle : *mens, verbum, dilectio*, et une substructure habituelle : *mens, notitia, amor*[10] ?

En réalité, saint Augustin dédouble l'activité de l'esprit : il reconnaît l'existence dans les profondeurs de l'esprit d'une *mémoire intérieure*, d'une *intelligence intérieure*, qu'il appelle aussi *mémoire* tout court, et

---

8. *De Trin.*, XV, VI, 10 : « Ecce ergo trinitas, sapientia scilicet, et notitia sui, et dilectio sui. Sic enim in homine invenimus trinitatem, id est mentem, et notitiam qua se novit, et dilectionem qua se diligit ».

9. Cf. G. SOEHNGEN, « Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre », dans : *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görresgesellschaft* (éd. M. GRABMANN et J. MAUSBACH), Cologne, 1930, p. 367-394, et J. GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, p. 199-217.

10. Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, I, p. 25-47. La méthode du P. GARDEIL nous semble un peu rigide et concordiste.

M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munich, 1927, p. 310-313 et E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1949, p. 286-298, confondent dans leur exposé les divers livres *De Trinitate*. Or, cette méthode est néfaste pour la compréhension des textes de saint Augustin dont la pensée, ainsi que la signification des termes employés, sont en évolution continuelle.

où réside la *science* cachée, dont naîtra la pensée et son contenu[11] ; de cette mémoire habituelle naissent l'*intelligence* et la *volonté*, formant ainsi une seconde triade *memoria, intelligentia, voluntas*[12] ; quand on considère alors ces deux triades du point de vue dynamique, il faut dire que la *mémoire* habituelle s'exprime par l'intelligence et par la volonté dans un *verbe* actuel, qu'il aime : c'est la triade actuelle : *mens, verbum, dilectio*[13].

Ce *verbe*, est vraiment l'image de l'esprit, il l'exprime, comme le Fils est la parfaite révélation du Père. Seulement ce verbe est actuel et ne semble être nullement essentiel à l'esprit. C'est pourquoi saint Augustin se voit obligé d'affirmer une fois de plus le dualisme de sa psychologie. Il dédouble le verbe lui-même et distingue la pensée naissante et élicite, bien qu'intérieure, ou le verbe actuel, de la pensée exercée, qui n'appartient à aucune langue et qui est cependant expression entière de l'esprit, le *verbum formabile*, verbe dans son acte premier, comme diraient les Thomistes[14].

C'est seulement cette dernière triade qu'Augustin considère être la vraie image de Dieu dans l'âme. Elle revient sous diverses dénominations dans le XV^e^ livre *De Trinitate*, la plus adaptée étant : *mens, verbum* (formabile) *dilectio*[15].

Image-miroir. L'image n'est pas exclusivement une ressemblance, ni une participation de lumière éternelle, elle est aussi relation de présence réelle : Dieu est présent dans l'image. Saint Augustin le dit explicitement :

> « *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se ; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est* »[16].

L'homme retrouvant l'image, peut retrouver Dieu.

L'image est le reflet de Dieu, le point d'application où Dieu *touche* l'âme en l'illuminant : *a luce a qua tangitur*[17].

Dès lors, il est évident que Dieu lui-même éclaire l'âme et, parce qu'il est lumière, c'est sa lumière qui éclaire l'esprit ; mais il est aussi évident que la vision de la lumière divine par l'homme est indirecte, et par là

---

11. *De Trin.*, XIV, VII, 10.
12. *De Trin.*, XIV, passim.
13. *De Trin.*, XV, passim.
14. *De Trin.*, XV, XV, 25.
15. Image imparfaite, il est vrai, puisque ces trois facteurs ne sont pas des personnes (*De Trin.*, XV, XXIII, 43) ; cf. texte XXIII.
16. *De Trin.*, XIV, XII, 15.
17. « On n'oubliera pas d'ailleurs que (chez Plotin) pour le νοῦς le contact est une vue : dans la même phrase, il nous est parlé « d'une sorte de coïncidence et de toucher » : « οἷον ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν » (*Enn.*, VI, 9, 4) ; et d'une véritable « vision » qui résulte de ce contact transcendant : « ἤδη δύναται ἰδεῖν [τὸν θεόν], ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι » *(ibid.)* (J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, II, Paris, 1937, p. 63).

obscure et énigmatique, puisqu'elle n'est vue que dans le miroir de l'âme humaine[18].

Plotin nous explique mieux cette métaphysique de la lumière, originaire de la théologie solaire qui hante les esprits de l'époque[19].

> « Même ici-bas, la vision est lumière, et, parce qu'elle est unie à la lumière, elle voit la lumière ; car elle voit des couleurs. Mais, intelligible, la vision n'a pas d'organe étranger ; elle se fait par elle-même, parce qu'elle ne regarde pas dehors. Elle voit une lumière par une autre lumière, et non pas un organe étranger à elle. C'est une lumière qui voit une autre lumière, de la lumière qui se voit elle-même. Cette lumière éclaire l'âme de ses rayons, et la rend intelligente, en la faisant semblable à elle, la lumière d'en haut. Vous voyez, dans l'âme, le vestige de cette lumière ; imaginez une lumière analogue, mais encore plus belle, plus grande et plus claire, et vous approchez de la nature de l'intelligence et de l'intelligible. Cette illumination a donné à l'âme une vie génératrice ; tout au contraire elle fait que l'âme se retourne vers soi, et elle l'empêche de se dissiper ; elle lui fait aimer l'éclat qui est en l'intelligence... C'est par lui-même (l'Intelligence) aussi qu'il est connu de nous ; la connaissance que nous en avons, c'est grâce à lui... Par les raisonnements que nous avons faits, notre âme remonte vers lui et se proclame son *image* »[20].
>
> C'est bien le même mouvement de l'esprit chez saint Augustin :
>
> « De creatura etiam quam fecit Deus, quantum voluimus, admonuimus eos qui rationem de talibus rebus poscunt, ut invisibilia eius, per ea quae facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent, et maxime per rationalem et intellectualem creaturam, quae facta est imaginem Dei ; *per quod velut speculum* quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate. Quae tria in sua mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem[21] ».

La présence de Dieu dans l'image est tellement essentielle dans la pensée augustinienne, qu'il serait faux de dire que l'image, selon saint Augustin, consiste dans la structure trinitaire : *memoria sui, verbum, dilectio*, il faut dire : *memoria Dei, verbum Dei, dilectio Dei*.

---

18. Cf. I *Cor.*, XIII, 12 : « *Videmus nunc per speculum et in aenigmate.* » Pour le caractère énigmatique de cette vision : *De Trin.*, XVI, 26 : Quamobrem *cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo* Dei et verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo comperta est ; illud quoque fatendum est, quod etiam cum similes ei erimus quando videbimus eum sicuti est ... nec tunc natura illi erimus aequales ». (*De Trin.*, XV, XXIII, 43) : « Alius est itaque trinitas res ipsa, alius imago trinitatis in re alia ». La vision de l'image en tant que telle (*De Trin.*, XV, XXIII-XXIV, 44) ; cf. texte XXIV. Le thème du miroir est très ancien : cf. p. ex. *Odes de Salomon*, 13, I ; « Voici que notre miroir est notre Seigneur » (J. Labourt et P. Battifol, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an* 100-120, Paris, 1911).

19. Cf. F. Cumont, *La Théologie solaire du paganisme romain*, Paris, 1909.

20. *Enn.*, V, 3, 8 ; trad. Brehier.

21. *De Trin.*, XV, XX, 39.

Mais alors l'image reste incomplète, si elle n'est pas conçue formellement comme *image de la Trinité*. Or ceci est possible seulement par l'intelligence de la foi : *coniiciendo videre*.

> « Qui ergo vident suam mentem, quomodo videre potest, et in ea trinitatem istam... nec tamen eam credunt vel intelligunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum qui est per speculum nunc videndus, ut nec ipsum speculum quod vident sciant esse speculum, id est imaginem »[22].

La relation exacte entre la foi et la raison, toujours délicate chez Augustin, comme celle d'intuition, de vision et d'intellection, est peut-être mieux exprimée encore dans le texte suivant :

> « Per quod velut speculum, quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate. Quae tria in sua mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem »[23].

Si la Trinité est connue par la foi, son image est connue par la raison, au moins matériellement.

Dans la perspective platonicienne, chaque connaissance est une présence réelle : « ἡ νοήσις καὶ τὸ νοητόν ἕν »[24]. Il est clair que, dans cette théorie de la connaissance de l'image, saint Augustin n'est pas original. Saint Athanase, par exemple, développe d'une manière semblable la même idée ; remarquons cependant les différences et l'évolution qui s'est accomplie chez saint Augustin :

> « C'est pourquoi... (Dieu) leur donne part à sa propre image, Notre-Seigneur Jésus-Christ, et les fait à son image et ressemblance (par la raison), afin que par une telle χάρις connaissant l'image, je veux dire le verbe du Père, ils puissent par lui prendre connaissance du Père : cette connaissance de leur auteur leur assurait la vraie béatitude »[25].

Et encore :

> « De même qu'ils ont détourné de Dieu leur pensée et se sont forgé des dieux inexistants, ils peuvent, inversement, remonter grâce à l'intelligence de l'âme, et se tourner à nouveau vers Dieu. Ils peuvent opérer cette conversion, s'ils ôtent la souillure de toute concupiscence dans laquelle ils sont plongés, et nettoient tout élément étranger à l'âme, de manière qu'il ne reste plus qu'elle seule telle qu'elle a été faite : ainsi ils pourront contempler en elle le Verbe du Père, selon lequel

22. *De Trin.*, XV, XXIII-XXIV, 44.
23. *De Trin.*, XV, XX, 39.
24. *Enn.*, V, 3.
25. ATHAN., *De Incarn.*, II ; cf. R. BERNARD, *l. c.*, p. 44.

ils ont été faits au commencement. Car elle a été faite à l'image et ressemblance de Dieu, comme le signifie la divine Écriture qui fait dire à Dieu : FAISONS L'HOMME A NOTRE IMAGE ET RESSEMBLANCE. D'où il suit que, quand elle se débarrasse de toute la souillure du péché pour ne garder que le κατ' εἰκόνα pur, normalement celui-ci retrouve son éclat, et elle y contemple, comme dans un miroir, le Verbe, Image du Père, et en Lui saisit le Père dont le Sauveur est l'image »[26].

Nous ne saurions trouver meilleur résumé de l'essentiel de la doctrine de l'image que cette formule admirable de Ruusbroec, le mystique flamand :

« Au-dessus de la raison, au plus profond de l'intelligence, l'œil simple est toujours ouvert, il contemple et fixe la lumière d'un regard pur, éclairé de la lumière même, œil contre œil, miroir contre miroir, image contre image »[27].

TEXTES

Nous avons cru bien faire de choisir quelques textes importants pour illustrer ce qui vient d'être dit et de les rassembler en fin d'article : le lecteur pourra ainsi sans trop de peine vérifier et compléter par la lecture de quelques textes authentiques les assertions de la synthèse précédente. Chaque texte illustre un aspect particulier de la doctrine et permet de constater quelques nuances de la pensée augustinienne et de voir combien elle est complexe.

La participation :

I. *De Gen. l. impf.*, XVI, 57 : Quae utique in Deo est, ubi est etiam illa sapientia, quae non participanda sapiens est, sed *cuius participatione sapiens est anima quaecumque sapiens est.* Qua propter etiam *similitudo* Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo ; quia non participatione alicuius similitudinis similis est, sed ipsa est prima similitudo, cuius participatione similia sunt, quaecumque per illam fecit Deus.

« *Unitatis effigies* » :

II. *Ibid.*, XVI, 59 : Quantum autem ad speciem rebus imponendam valeat Dei similitudo per quam facta sunt omnia, quamquam humanas cogitationes altissime superet, licet tamen utcumque arbitrari ; si consideremus omnem naturam, sive quae sentientibus, sive quae ratiocinantibus occurrit, similibus inter se partibus servare unitatis effigiem. Nam *ex sapientia Dei sapientes vocantur animae rationales*, et ulterius hoc nomen non porrigitur.

---

26. ATHAN., *C. Gentes*, 34 ; cf. R. BERNARD, *l. c.*, p. 73.

27. RUUSBROEC, *L'Ornement des noces spirituelles* (trad. bénédictine), III, Bruxelles, 1917, p. 216. De même saint LÉON, *Sermo I de ieiunio :* « Si fideliter, dilectissimi, atque sapienter creationis nostrae intelligamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem dei conditum, ut imitator sui esset auctoris ; et hanc esse *naturalem* nostri generis dignitatem, si in nobis, quasi *in quodam speculo*, divinae benignitatis forma resplendeat. Ad quam cotidie nos utique reparat gratia Salvatoris, dum, quod cecidit in Adamo primo, erigitur in secundo. »

La ressemblance unique :

III. *Ibid.*, XVI, 59 : Quapropter si rebus inter se similibus universitas constat, ut singulae sint quidquid sunt, et omnes ipsam universitatem compleant, quam Deus et condidit, et gubernat ; per similitudinem eius profecto, qui condidit omnia, supereminentem atque incommutabilem et incontaminabilem talia facta sunt, ut similibus inter se partibus pulchra sint, *ad ipsam tamen similitudinem omnia non facta sint, sed sola substantia rationalis* : quoniam omnia per seipsam, sed ad ipsam nonnisi animam.

Capacité et participation :

IV. *De Trin.*, XIV, XII, 15 : Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se : sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius *imaginem* facta est, eumque intelligat atque diligat. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, *cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest* ; propter quod scriptum est, Ecce Dei cultus est sapientia[1] : *et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit*, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit.

Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Tunc enim vera est : nam si humana est, vana est. Verum non ita Dei qua sapiens est Deus. *Neque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei.* Sed quemadmodum dicitur etiam iustitia Dei, non solum illa qua ipse justus est, sed quam dat homini cum iustificat impium, quam commendans Apostolus ait de quibusdam, Ignorantes enim Dei iustitiam, et suam iustitiam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti[2] : sic etiam dici potest de quibusdam, Ignorantes Dei sapientiam, et suam volentes constituere, sapientiae Dei non sunt subiecti.

L'image-signe :

V. *De Trin.*, XV, III, 5 : In quarto decimo (libro) autem de sapientia hominis vera, id est, Dei munere in eius ipsius[3] Dei participatione donata, quae ab scientia distincta est, disputatur : et eo pervenit disputatio, *ut trinitas appareat in imagine* Dei, quod est homo secundum mentem, quae renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit hominem ad imaginem suam, et *sic percipit sapientiam ubi contemplatio est aeternorum.*

Présence de Dieu :

VI. *De Trin.*, XIV, XII, 16 : Est igitur natura non facta, quae fecit omnes caeteras magnas parvasque naturas, eis quas fecit sine dubitatione praestantior, ac per hoc hac etiam de qua loquimur, rationali et intellectuali, quae hominis mens est, ad eius qui eam fecit imaginem facta. Illa autem caeteris natura praestantior Deus est. Et quidem non longe positus ab uno-

1. *Job.*, XXVIII, 28.
2. *Rom.*, X, 3.
3. ipsius. — Sic mss At Er. et Lov. id est de munere eius in ipsius etc. Am. id est munere in eius ipsius etc.

quoque nostrum, sicut Apostolus dicit ; adiungens, In illo enim vivimus, et movemur, et sumus[4]. Quod si secundum corpus diceret, etiam de isto corporeo mundo posset intelligi. Nam et in illo secundum corpus vivimus, movemur, et sumus. Unde secundum mentem quae facta est ad eius *imaginem, debet hoc accipi*, excellentiore quodam, *eodemque non visibili, sed intelligibili modo.* Nam quid non est in ipso, de quo divine scriptum est : Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia[5] ? Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt ? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est, Ego semper tecum[6]. Nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus, Dominus vobiscum. Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est : et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est. Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest.

Parenté :

VII. *De Trin.*, XIV, XIX, 25 : « Et ideo secundum hanc (imaginem) potius et illud intelligendum est quod ait apostolus Ioannis, similes ei erimus, quoniam videmus eum sicuti est : quia et de illo dixit de quo dixerat, *Filii Dei* sumus. »

La gnose par l'image :

VIII. *De Trin.*, XV, XX, 39 : De creatura etiam quam fecit Deus, quantum valuimus, admonuimus eos qui rationem de rebus talibus poscunt, ut invisibilia eius, per ea quae facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent, et maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad *imaginem* Dei ; *per quod* velut speculum, quantum possent, si possent, *cernerent Trinitatem* Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate. Quae tria in sua mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici[7], concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem. Ad quam summam Trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur, totum debet referre quod vivit.

Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem ; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat, quantum esse satis videbatur admonui.

La vision :

IX. *De Trin.*, XV, VIII, 14 : Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur : et tamen vir tantus tanquam spiritualis, Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum si

4. *Act.*, XVII, 27-28.
5. *Rom.*, XI.
6. *Psal.*, LXXII, 23.
7. conspici. — Editi addunt hic verbum, amplecti ; quod abest a mss.

quaeramus, profecto illud occurit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per *imaginem* hanc quod nos sumus, *videremus utcumque a quo facti sumus*, tanquam per speculum.

La réflexion :

X. *De Trin.*, XV, XXVII, 50 : *Ipsa (cogitatio) tamen tibi ostendit* in te tria illa, in quibus tu summae ipsius, quam fixis oculis contemplari nondum vales, *imaginem* Trinitatis, agnosceres. Ipsa ostendit tibi verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur, id est ; quando quod scimus dicimus ; quamvis nullius gentis lingua significantem vocem vel proferamus vel cogitemus, sed ex illo quod novimus cogitatio nostra formetur ; sitque in acie cogitantis imago simillima cogitationis eius[8] quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione iungente. Quam quidem voluntatem de cogitatione procedere (nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit nescit), non tamen esse cogitationis imaginem ; et ideo quamdam in hac re intelligibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione conspicere quod appetere, vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest.

L'image-effigie ; l'image trinitaire :

XI. *De Gen. lib. impf.*, XVI, 61 : Non ad solius Patris, aut solius Filii, aut solius Spiritus sancti, sed ad *ipsius Trinitatis imaginem* factus est homo. Cf. *De Trin.*, XI, I, 1 : « In hoc ergo qui corrumpitur, quaeramus, quem ad modum possumus, quamdam *Trinitatis effigiem.* »

Dieu, archétype :

XII. *De Trin.*, XI, I, 1 : Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur, si possumus, in hoc quoque exteriore indagare qualecumque vestigium Trinitatis, non quia et ipse eodem modo sit *imago* Dei. Manifesta est quippe apostolica sententia, quae interiorem hominem renovari in Dei agnitione[9] declarat secundum imaginem eius qui creavit eum : cum et alio loco, dicat. Et si exterior homo noster corrumpitur, tamen interior renovatur de die in diem. In hoc ergo qui corrumpitur, quaeramus, quemadmodum possumus, quamdam *Trinitatis effigiem*, et si non expressiorem, tamen fortassis ad dignoscendum faciliorem. Neque enim frustra et iste homo dicitur, nisi quia inest ei nonnulla interioris similitudo.

La formule trinitaire :

XIII. *De Trin.*, XV, VI, 10 : Ecce ergo Trinitas, sapientia scilicet, et notitia sui, et dilectio sui. Sic enim *in homine* invenimus *trinitatem*, id est, *mentem, et notitiam qua se novit, et dilectionem qua se diligit.*

---

8. ejus. — Omnes prope mss cognitionis ejus. Et infra, cognitiones procedere. Ac paulo post, cognitionis imaginem.

9. *Coloss.*, III, 10. — II *Cor.*, IV, 16.

In mente :

XIV. *De Trin.*, XV, XX, 39 : De creatura etiam quam fecit Deus, quantum valuimus, admonuimus eos qui rationem de rebus talibus poscunt, ut invisibilia eius, per ea quae facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent, et maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad *imaginem* Dei ; per quod velut speculum, quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate. *Quae tria in sua mente naturaliter divinitus instituta* quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem. Ad quam summam Trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur, totum debet referre quod vivit. Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem ; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat, quantum esse satis videbatur admonui.

L'image dans la raison :

XV. *De Gen. ad litt. l. impf.*, XVI, 55 : Sunt enim simul omnia terrena animantia : et tamen *propter excellentiam rationis*, secundum quam ad *imaginem* Dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur...

Le verbe :

XVI. *De Trin.*, XV, X, 19 : Quisquis igitur potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur : hoc enim quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra latina est : quisquis, inquam, hoc intelligere potest, iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate *aliquam Verbi illius similitudinem*, de quo dictum est. In principio...

Verbum internum :

XVII. *De Trin.*, XV, XI, 20 : Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed a Deo factae *imaginis* Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit, et *gignitur de scientia* quae manet in animo, *quando eadem scientia intus dicitur*, sicuti est. Simillima est enim visio cogitationis, visioni scientiae.

Verbum verum, imago rei :

XVIII. *De Trin.*, XV, XII, 22 : Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et *imago* eius, quoniam de visione scientia visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, *verbum verum de re vera*, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur.

L'amour :

XIX. *De Trin.*, XV, XXI, 41 : *De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur ostendi, nisi voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem*, quae valentior est voluntas : quoniam voluntas nostra quae nobis naturaliter inest, sicut ei res adjacuerint vel occurrerint, quibus allicimur aut offendimur, ita varias affectiones habet. Quid ergo est ? Numquid dicturi sumus voluntatem nostram, quando recta est, nescire quid appetat, quid evitet ? Porro si scit profecto inest ei sua quaedam scientia, quae sine memoria et intelligentia esse non possit. An vero audiendus est quispiam dicens, caritatem nescire quid agat, quae non agit perperam ? Sicut ergo inest intelligentia, inest dilectio illi memoriae principali, in qua invenimus paratum ad quod cogitando possumus pervenire ; quia et duo ista invenimus ibi, quando nos cogitando invenimus et intelligere aliquid et amare, quae ibi erant et quando inde non cogitabamus : et sicut inest memoria ; inest dilectio huic intelligentiae quae cogitatione formatur ; quod verbum verum sine ullius gentis lingua intus dicimus, quando quod novimus dicimus ; nam nisi reminiscendo non redit ad aliquid, et nisi amando redire non curat nostrae cogitationis intuitus : ita dilectio quae visionem in memoria constitutam, et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque coniungit, nisi haberet appetendi scientiam, quae sine memoria et intelligentia non potest esse, quid recte diligeret ignoraret.

La similitude :

XX. *De Trin.*, XV, XXI, 40 : Sane Deum Patrem, et Deum Filium, id est, Deum genitorem qui omnia quae substantialiter habet, in coaeterno sibi Verbo suo dixit quodam modo, et ipsum Verbum eius Deum, qui nec plus nec minus aliquid habet etiam ipse substantialiter, quam quod est in illo qui Verbum non mendaciter, sed veraciter genuit ; quemadmodum potui, non ut illud iam facie ad faciem, sed per hanc *similitudinem* in aenigmate quantulumcumque coniiciendo videretur in memoria et intelligentia mentis nostrae, significare curavi : memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam[10] cogitationis informationem. Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intelligere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat : quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.

La transcendance divine :

XXI. *De Trin.*, XV, VII, 12 : Itemque *in hoc magna distantia est*, quod sive mentem dicamus in homine, eiusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem. At vero in illa Trinitate...

---

10. quodam. — Editio Lov. quamdam.

La dissimilitude :

XXII. *De Trin.*, XV, XVI, 26 : Quamobrem cum tanta sit nunc in isto aenigmate *dissimilitudo* Dei et Verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo comperta est ; illud quoque fatendum est, quod etiam cum similes ei erimus, *quando videbimus eum sicuti est... nec tunc natura illi erimus aequales.* Semper enim natura minor est faciente, quae facta est. Et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque fallemur : fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes[11] atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus : tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura quae formabilis fuit, ut nihil iam desit eius formae, ad quam pervenire deberet : sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma ; neque informis ; neque formata, ipsa ibi aeternae est immutabilisque substantia.

Synthèse de similitude et dissimilitude :

XXIII. *De Trin.*, XV, XXIII, 43 : Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud *imago* trinitatis in re alia, propter quam imaginem simul in quo sunt haec tria, imago dicitur ; sicut imago dicitur simul et *tabula*, et quod in ea pictum est ; sed propter picturam quae in ea est, simul et tabula nomine imaginis appellatur... Quamvis enim memoria hominis, et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint, habeat pro modulo suo in hac imagine Trinitatis incomparabiliter quidem imparem, sed tamen *qualemcumque similitudinem* Patris ; itemque intelligentia hominis, quae per intentionem cogitationis inde formatur, quando quod scitur, dicitur, et nullius linguae cordis verbum est, habeat in sua magna disparitate nonnullam similitudinem Filii ; et amor hominis de scientia procedens, et memoriam intelligentiamque coniungens, tamquam parenti prolique communis, unde nec parens intelligitur esse, nec proles, habeat in hac imagine aliquam, licet valde imparem, similitudinem Spiritus Sancti : non tamen, sicut in ista imagine Trinitatis cuius haec imago est, unius Dei[12] sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona.

Et quando inter se aequalia fuerint (ista tria perfecta in coelo) ab omni languore sanati, nec tunc aequabitur rei natura immutabili ea res quae per gratiam non mutabitur[13] : *quia non aequatur creatura Creatori*, et quando ab omni languore sanabitur, mutabitur[14].

L'image-miroir :

XXIV. *De Trin.*, XV, XXIII, 44 : Sed hanc non solum incorporalem, verum etiam summe inseparabilem vereque immutabilem Trinitatem, cum venerit visio quae facie ad faciem repromittitur nobis, multo clarius certiusque videbimus, quam nunc eius *imaginem* quod nos sumus : *per quod tamen*

---

11. euntes. — Editi, in alias euntes. Melius mss in alia euntes.
12. Dei. — Codices mss non unius Dei ; cum negante particula, quae merito omissa videtur in libris editis.
13. mutabitur. — Codices mss mutatur.
14. mutabitur. — In excusis libris omissum fuerat verbum, mutabitur.

speculum et in quo aenigmate qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt qui ea quae digessimus et commendavimus in sua mente conspiciunt.

L'image-miroir, participation à la gloire divine :

XXV. *De Trin.*, XV, VIII, 14 : Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur : et tamen vir tantus tanquam spiritualis, Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem (I *Cor.* XIII, 12). Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi *imago* non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, *ut per imaginem* hanc *quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum.* Hoc significat etiam illud quod ait idem Apostolus : Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tanquam a Domini Spiritu (II *Cor.* III, 18). Speculantes, dixit per speculum videntes, non de speculo prospicientes... Quod vero ait, in eamdem imaginem transformamur : utique imaginem Dei vult intelligi, eamdem, dicens, istam ipsam scilicet, id est, quam speculamur ; quia eadem imago est et gloria Dei, sicut alibi dicit, Vir quidem non debet velare caput suum, cum sit imago et gloria Dei (I *Cor.* XI, 7)... Transformamur ergo dicit, de forma in formam mutamur, atque transimus de forma obscura in formam lucidam ; quia et ipsa obscura, imago Dei est ; et si imago, profecto etiam gloria, in qua homines creati sumus, praestantes caeteris animalibus..., et propter hoc addidit, de gloria in gloriam : de gloria creationis in gloriam iustificationis.

Quamvis possit hoc et aliis modis intelligi, quod dictum est, de gloria in gloriam : de gloria fidei in gloriam speciei ; de gloria qua filii Dei sumus in gloriam qua similis ei erimus ; quoniam videbimus eum sicuti est. Quod vero adiunxit, tanquam a Domini Spiritu, ostendit gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum.

Le sens énigmatique :

XXVI. *De Trin.*, XV, IX, 16 : Proinde, quantum mihi videtur, sicut nomine speculi *imaginem* voluit intelligi ; ita *nomine aenigmatis quamvis similitudinem*, tamen obscuram, et ad perspiciendum difficilem... Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam ? et quis videt cogitationem suam, non oculis carnalibus dico, sed ipso interiore conspectu ? Quis non eam videt, et quis eam videt ?

H. Somers, S.J.

De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce

A maintes reprises, saint Augustin nous engage à considérer les problèmes de la grâce et de la prédestination, si déconcertants pour notre raison, à la lumière de la prédestination et de la grâce personnelles du Christ. La grâce du chef et la grâce des membres entretiennent des rapports si étroits qu'il faut sans cesse aller de l'une à l'autre pour les comprendre. Ainsi procédait Augustin, en quête de l'intelligence de cette grâce éminente que Dieu, dans les secrets insondables de ses miséricordes, a réservée à l'humanité, trompée par les artifices de l'orgueil et de la jalousie du démon. On ne se propose pas de retracer, ici et comme pas à pas, le cheminement d'Augustin. Un volume n'y suffirait pas, d'autant qu'en pionnier de la doctrine sacrée, Augustin menait de front tous les problèmes et chaque nouvelle percée de lumière sur un point particulier d'exégèse, de dogme, de morale ou de sociologie, se répercutait sur l'ensemble de sa doctrine. On se contentera d'un survol rapide, en s'en tenant aux textes qui traitent plus directement de la grâce du Christ et qui, à partir de cette grâce personnelle du Christ, dispensent leur lumière sur cette même grâce, telle qu'elle nous a été si miséricordieusement dévolue.

D'une manière succincte, vers la fin de sa vie, saint Augustin a résumé en trois points la doctrine de l'Église face à l'erreur pélagienne : « Tria sunt, ut scitis, quae maxime adversus eos catholica defendit Ecclesia : quorum est unum, gratiam Dei non secundum merita nostra dari... ; alterum est, in quantacumque justitia, sine qualibuscumque peccatis, in hoc corruptibili corpore, neminem vivere ; tertium est, obnoxium nasci hominem peccato primi hominis, et vinculo damnationis obstrictum, nisi reatus, qui generatione contrahitur regeneratione solvatur[1] ». Trois points où, à la mesure même d'une vue de plus en plus pénétrante des suites désastreuses du péché originel, se discernent trois étapes des progrès d'Augustin dans l'intelligence du mystère de la grâce[2].

---

1. *De dono pers.*, 4 ; PL, 45, 996.

2. Au départ s'accuse une globale intuition des suites du péché originel, avec la mention de la « massa damnata » ; d'où se dégage très tôt l'absolue gratuité de la grâce et, plus tardivement, la permanence jusqu'à la fin de la concupiscence avec comme double conséquence : la fragilité humaine et la plus spéciale puissance de la grâce du Christ.

I. — La grâce personnelle du Christ

Première étape 388-397. — Dès 388, Augustin confessait la prévarication d'Adam et son rejaillissement sur toute notre race[3]. La notion de « massa damnata » apparaît à la 68e des 83 questions : « Ex quo in paradiso natura nostra peccavit... et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati[4]. » Tous les développements de la pensée augustinienne y sont déjà impliqués ; mais c'est à la lumière du mystère de l'Incarnation que peu à peu ils se déploient. Car « l'homme de lui-même peut pécher ; mais il ne peut de lui-même se relever, si Dieu ne lui tend sa main droite, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ[5]. » Aussi « n'écoutons pas ceux qui disent que le Fils de Dieu Jésus-Christ n'est qu'un homme, mais si juste qu'il est digne d'être appelé Fils de Dieu... N'écoutons pas ceux qui disent que l'Homme, né de la Vierge, a été uni à la Sagesse éternelle, comme lui sont unis, parmi les hommes qu'elle rend sages, ceux qui sont parfaitement sages... Autre chose est d'être seulement sage par la Sagesse de Dieu et autre chose de porter la personne même de la Sagesse de Dieu[6]. » Augustin insiste donc, dès ses premiers écrits, sur la singularité du Christ, qui tranche sur tous les autres hommes, si justes ou si parfaits qu'on les suppose. Don absolument gracieux du Père et issu d'Adam par la conception virginale de Marie, seul le Christ, dès son apparition en ce monde, émerge de la masse du péché. Il nous faut le saisir par la foi, si nous voulons échapper à notre condamnation.

Deuxième étape 397-417. — Augustin pensait alors que si, en Jésus-Christ, Dieu le Père nous tend sa droite, nous pouvions de nous-mêmes la saisir. « Si nous croyons, c'est notre fait » écrivait-il alors ; mais, avouait-il plus tard, « je ne l'eusse pas dit, si j'avais su que la foi elle-même fait partie des dons de Dieu[7]. » « *Quid habes quod non accepisti ?* (*I Co.*, IV, 7) : c'est principalement ce témoignage de l'apôtre qui m'a tiré de l'erreur où j'étais autrefois sur ce problème dont Dieu me révéla la solution, tandis que... j'écrivais à l'évêque Simplicien »[8]. A partir de 397, Augustin a donc retrouvé, comme par une inspiration divine, la doctrine paulinienne de l'absolue gratuité de la grâce : la grâce est conférée sans aucun mérite précédent. Et voici que le Christ en apparaît comme la plus évidente

---

3. *De mor. eccles. cath.*, 35, 40 ; BA, 1, p. 190-199.
4. *De 83 quaest.*, Qu. 6 ; BA, 10, p. 273-275. Sur la « massa damnata », voir une note de A. Gaudel, BA, 9, p. 345-346.
5. *De lib. arb.*, 2, 54 ; BA, 6, p. 321.
6. *De agone chr.*, 19, 22 ; BA, 1, p. 405-409.
7. *Retract.*, I, 23, 2 ; BA, 12, p. 415.
8. *De praedest. sanct.*, 8 ; PL, 44, 965-966 ; voir une note de A. Gaudel, BA, 9, p. 354-355

illustration ; tout est grâce dans le mystère de l'Incarnation : « tota gratia, singularis gratia, perfecta gratia ! Quid meruit Homo ille qui Christus est, si tollas gratiam. » « Quaere meritum, quaere causam, quaere justitiam ; et vide utrum invenias nisi gratiam[9]. » Que l'hérésie pélagienne apparaisse en terre d'Afrique, Augustin est déjà suffisamment équipé pour lui résister.

Pélage et ses sectateurs nient le péché originel et la nécessité du baptême pour tous, même pour les enfants, afin de n'avoir pas à admettre notre totale incapacité dans l'ordre du salut. Mais ces mystères de foi ne découlent-ils pas de mystères autrement incroyables que nous confessons tous : l'Incarnation du Verbe de Dieu en plénitude de grâce en vue de la rédemption du genre humain ? « Fit credibiliorum fides ex incredibilioribus creditis[10]. » La lumière ne monte pas des profondeurs de notre néant et de notre péché ; elle descend du Père des lumières sur le Christ et, du Christ, sur nous. Cet homme, qui est le Christ, n'a pas mérité d'être le Fils de Dieu ; sinon d'autres hommes pourraient prétendre à un tel mérite. Mais le Christ ne se multiplie pas ; la désobéissance d'un seul nous a perdus, l'obéissance d'un seul nous sauve. « Unum quippe illum esse oportebat ; essent autem et duo et tres et plures, si hoc fieri potest, non per Dei proprium donum, sed per hominis liberum arbitrium. » Et Augustin d'ajouter : cette absolue gratuité de la grâce, autant que j'ose l'estimer, doit être le principal objet à enseigner et à apprendre[11].

Des homélies sur l'Évangile de saint Jean, si riches de christologie, on ne retiendra que deux textes qui touchent de plus près à notre propos. Dans les textes précités, saint Augustin semble n'évoquer, dans le Christ, que la grâce d'union hypostatique ; dans l'homélie 82, 4, l'accent est mis davantage sur ce que nous appelons la grâce sanctifiante personnelle du Christ, en laquelle il est dit que le Christ a grandi, grâce si parfaite qu'aucune ne la surpasse, aucune ne l'égale. « Nam dicendo : *Sicut dilexit me Pater et ego dilexi vos* (*Jn.*, XV, 9), gratiam Mediatoris ostendit. Mediator autem Dei et hominum, non in quantum Deus, sed in quantum homo est Christus Jesus. Et profecto, secundum id quod homo est, de illo legitur : *Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines* (*Lc.*, II, 52). Secundum hoc igitur recte possumus dicere quod, cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen uni-

9. *Serm.* 67, 7 ; 85, 3 ; PL, 38, p. 436-999.

10. *De pec. mer.*, I, 60 ; PL, 44, 144.

11. *De pec. mer.*, II, 27 ; PL, 44, 168. Il s'agit, contre les Pélagiens, avant tout, ici, de la gratuité absolue de la grâce et non point, par un anti-nestorianisme d'avant la lettre, de l'impossibilité de multiplier le Christ : pensée adventice, digne d'ailleurs, comme on l'a fait, d'être relevée, à la date (412) où elle apparaît et que l'on retrouve, de plus en plus nettement affirmée, jusque dans l'*Opus imperfectum*, à la veille du Concile d'Ephèse. « Nihil me tam multum dicere, quam ubi mihi et scriptura eius plurimum suffragatur ; et id agitur, ut qui gloriatur in Domino glorietur », avouera Augustin dans le *De spiritu et littera*, 63 ; PL, 44, 242. En ce qui concerne la grâce du Christ, signalons simplement comme autres références de cette période : *De Pec. mer.*, I, 39 ; II, 38 ; PL, 44, 131, 174. *Serm.* 174, 2 ; PL, 38, 940-941. *En. in ps.* 108, 23 ; PL, 37, 1442.

geniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura ; et tantam gratiam ut nulla sit major, nulla prorsus aequalis. » Première discrète confrontation de la grâce du Christ avec la grâce des anges et la grâce d'Adam ! Et Augustin d'ajouter comme l'objet principal qu'il se doit d'enseigner à ses auditeurs pour les prémunir contre tout venin de pélagianisme : « Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita ejus cuncta coeperunt[12]. » La grâce est à la source de tous les mérites ; aucun mérite ne la précède. Elle est une consécration de la créature spirituelle, mais une consécration en l'Esprit-Saint toute orientée vers l'action surnaturelle à accomplir. Notre-Seigneur est Jésus et il est Christ ; consacré et Sauveur, Christ pour être Jésus, Jésus parce que Christ, « oint d'une huile d'allégresse de préférence à tous ses compagnons. »

Le Christ avait une mission exceptionnelle à accomplir. *J'ai achevé*, dit-il à son Père, *l'œuvre que vous m'aviez donnée de faire* (*Jn.*, XVII, 4). Et Augustin de commenter : « Non ait : jussisti ; sed, dedisti ; ubi commendatur evidens gratia. Quid enim habet quod non accepit, etiam in Unigenito, humana natura » ? Ainsi la sentence de saint Paul, qui fut, pour Augustin, la révélation de la gratuité de la grâce, s'applique, d'abord et d'une manière plus évidente, même au Christ[13]. Or le Christ parle, ici, au passé, d'une œuvre qui n'est pas terminée ; mais, remarque Augustin, c'est dans la parfaite assurance de son accomplissement. Comme il est dit du Père, en Isaïe selon les Septante, que, dans son décret de prédestination, Dieu a déjà fait tout ce qu'il fera dans le temps : *omnia fecit quae futura sunt* (*Is.*, XLV, 11), ainsi le Christ demande-t-il, et avec quelle filiale insistance, le don qui lui est réservé de toute éternité : *Glorifiez-moi, Père, de la gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde fût* (*Jn.*, XVII, 5). Si, au témoignage de saint Paul, nous avons été élus par Dieu dans le Christ pour être saints et immaculés en sa présence, à plus forte raison nous est-il permis de parler de prédestination à l'égard de Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Quisquis igitur Dei Filium praedestinatum negat, hunc eumdem filium hominis negat[14]. » Saint Augustin passe ici de notre prédestination à celle du Christ, mais l'élan de sa pensée l'amènera, comme nous le verrons, à renverser les rôles.

Troisième étape 417-430. — Au XIII^e^ livre du *De Trinitate*, saint Augustin rappelle qu'il n'est pas de plus haute grâce que l'union de l'homme à Dieu dans l'unité d'une même personne, grâce « sine ullis praecedentibus meritis in hoc Christo ». Par contraste avec notre « vitiata carnalis concu-

12. *Tract. in Ioan.*, 82, 4 ; PL, 35, 1844.
13. *Tract. in Ioan.*, 105, 4 ; PL, 35, 1905.
14. *Tract. in Ioan.*, 105, 8 ; PL. 35, 1908. La fin de cette homélie mériterait d'être commentée de très près.

piscientia », elle se présente comme une « immaculata gratia spiritualis »[15]. Un nouveau progrès s'amorce, ici, dans la pensée d'Augustin et c'est encore un texte de saint Paul qui se trouve en cause. Dans *Rom.*, VII, 14-29, Augustin décelait la plainte de l'homme charnel. Les pélagiens s'autorisaient de la même interprétation pour soutenir que l'homme juste, dans l'intégrité inviolable de sa nature, peut, s'il le veut, vivre sans péché. Quand Augustin se penche sur ce problème de l'impeccabilité de l'homme issu d'Adam, il hésite d'abord sur l'identité de la personne qui confesse : *Je ne fais pas le bien que je veux...* puis, vers 417[16], il opte pour la solution qu'il opposera désormais, sans se lasser, aux dénégations de Julien d'Éclane. Paul, dira-t-il, parle en son nom propre, comme au nom des fidèles qui, justifiés par l'Esprit-Saint, connaissent, et d'une manière combien éprouvante, le combat chrétien de l'esprit contre la chair ; combat où, même les plus grands saints, à l'exception cependant de la Vierge, ne laissent pas de contracter quelques blessures ; ce dont ils s'accusent en toute humilité dans leur prière quotidienne: *Pater, dimitte nobis debita nostra*[17]. Mais, dès lors, la grâce personnelle du Christ se détache plus lumineusement en sa singularité et la distance est plus nettement marquée entre ce que saint Paul appelle la ressemblance de la chair de péché et la chair elle-même de péché. « Immaculata gratia spiritualis ! » Le Christ pélagien, en qui cette distinction est escamotée, n'est pas le Christ de l'Église catholique ; comme tous les autres hérétiques, les Pélagiens ne confessent pas en toute vérité que le Christ est venu dans la chair et leur erreur se répercute du mystère de l'Incarnation sur le mystère de la Rédemption ; le Christ, qui ne surpasse pas tous ses frères en sainteté, n'est pas le Jésus de tous, le Sauveur des grands et petits[18].

Dans l'*Enchiridion*, en traitant du mystère de l'Incarnation, Augustin insiste, à son accoutumée, sur l'absolue gratuité de la grâce du Christ : « Qu'avait mérité la nature humaine dans l'homme qu'est le Christ pour bénéficier de l'exceptionnelle élévation qui l'unit à la personne du Fils unique de Dieu ? Quelle bonne volonté, quelles généreuses résolutions, quelles bonnes œuvres avaient précédé chez cet homme pour lui mériter

15. *De Trin.*, XIII, 24, 21 22, ; BA, 16, p. 335, 326, 327, 328, 329.

16. Saint Augustin a relevé dans ses *Révisions*, (II, 1 ; BA, 12, p. 451) et reconnu dans le *C. Iulianum* (6, 70 ; PL, 44, 865-866) et le *De praed. sanct.* (8 ; PL, 44, 966) qu'il avait interprété ce texte en un sens trop restrictif et qu'il fallait l'entendre de tout homme, issu d'Adam, et plus spécialement des fidèles, de saint Paul lui-même, en qui la présence de l'Esprit-Saint avive la lutte entre la chair et l'esprit. Amorcé dès 412, le changement apparaît définitif, vers 417.

17. Pour le cas de la Vierge Marie, voir *De nat. et grat.*, 42 ; PL, 44, 267. Cette doctrine augustinienne, dont le retentissement sur la conception de la grâce du Christ ne peut être méconnue, a été sanctionnée par les canons 6, 7, 8 (Denz. 106, 107, 108) du concile de Carthage de 418 et approuvée par le pape Zosime.

18. *Sermo* 183, 12 ; PL, 38, 992. A partir des paroles de saint Jean : *Omnis spiritus, qui confitetur Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est* (*I Jn.*, IV, 2), Augustin expliquait à ses auditeurs comment tous les hérétiques, y compris les Pélagiens, s'écartent d'une saine christologie.

de devenir une seule personne avec Dieu ? » Et, discrètement, apparaît une précision nouvelle : « Cette assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu rend pour ainsi dire naturelle à cet homme la grâce même de ne commettre aucun péché[19]. » D'une manière plus concrète la grâce du Christ l'emporte donc sur toute grâce. A l'orée de leurs vies, les anges et Adam avaient le pouvoir de ne point pécher ; dès son entrée en ce monde, le Christ a reçu de ne pas pouvoir pécher. Ainsi dès 421, se dessine la doctrine plus définitive des derniers ouvrages sur la grâce.

En 425, dans le *De correptione et gratia*, saint Augustin, en réponse aux difficultés des moines d'Hadrumète, évoque le cas d'Adam. « Eh quoi ! s'écrie-t-il, Adam n'a pas eu la grâce de Dieu ? Bien sûr, il l'a eue et magnifique, quoique dissemblable. » Il jouissait d'une grâce en parfaite conformité avec l'intégrité de sa nature, et combien plus agréable, mais évidemment moins puissante, puisque de fait il a péché. La grâce du Christ est d'une tout autre envergure : « neque metuendum erat ne, isto ineffabili modo in unitatem personae a Verbo Dei natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa suceptio talis esset ut natura hominis, a Deo ita suscepta, nullum in se motum malae voluntatis admitteret[20]. »

Deux ans plus tard, interrogé par Prosper et Hilaire, sur la prédestination des saints à la grâce et à la gloire, il campe de nouveau le Christ, au cœur même de son traité sur l'*initium fidei*, comme l'exemple le plus éclairant de prédestination et de grâce : « praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. » Grâce éminemment gratuite, grâce d'absolue impeccabilité, grâce en dépendance de la pure miséricorde de Dieu. Qui, en effet, oserait taxer Dieu d'injustice ? Qui se permettrait de dire : « cur non sum quod et ille ? Cur diversa est gratia, ubi natura communis est ? » Tel était le refrain des Pélagiens contre la gratuité de la prédestination et de la grâce, et Augustin, inlassablement, de reprendre la réponse de saint Paul : *O homo, tu quis es qui respondeas Deo* (*Rom.*, IX, 20) ! C'est s'en prendre en fait au Christ, que de se plaindre de la distribution des bienfaits de Dieu [21].

Le *De dono perseverantiae* en appelle aussi, comme suprême argument, à l'exemple de la prédestination du Christ. C'est elle qui désormais éclaire notre propre prédestination : « Quisquis fidelis vult eam bene intelligere, attendat ipsum, atque in illo inveniat et se ipsum ; fidelis, inquam, qui in eo veram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam, ita ut qui suscepit et quod suscepit una esset in Trinitate persona...

---

19. *Enchir.*, 36, 40 ; BA, 9, 17, p. 171, 179 ; voir également la note 24, p. 366-367.
20. *De cor. et grat.*, 29-30 ; PL, 44, 933-935.
21. *De cor. et grat.*, 30 ; PL, 44, p. 981-982.

Et illam et nos praedestinavit (Deus) ; quia et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut ejus corpus essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit. » Dieu qui a déjà fait en son décret de prédestination tout ce qu'il doit faire dans le temps ; Dieu qui, en récompensant les mérites de son divin Fils, couronne ses dons[22] !

L'*Opus imperfectum* n'apporte que de véhémentes confirmations à une doctrine désormais plus achevée. Julien objecte à Augustin une page d'Isaïe (*Is.*, XLV, 8-13) ; mais à l'entendre à sa manière, « multi essent tales (Christo), si esse voluissent ! » Pour se guérir d'un tel venin d'erreur que ne contemple-t-il celui qui a été exalté sur la croix comme jadis le serpent de Moïse dans le désert[23] !... Julien ose affirmer : « quod suscepti hominis justitia... de voluntaria actione substiterit. » Serait-ce que le Christ n'est pas né de la Vierge Fils de Dieu ? qu'il se serait approprié cette perfection par son mérite ? « Ex quo vos sequitur etiam illud ut, quomodo illum creditis a Verbo Dei propterea susceptum esse quia voluit, sic multos credatis ita suscipi voluisse, si etiam similiter voluissent, vel posse si velint ; ac per hoc segnitia humanae voluntatis fieri ut ille unicus sit, cum plures esse possent, si homines vellent. Haec, si dicitis, ubi est vestra fides ? Si non dicitis, ubi est haeresis vestra[24] ? » En niant le péché originel et la permanence, même chez les saints d'ici-bas, d'une chair de péché, Julien ramène le Christ à un *primus inter pares* et il se prive, en hérétique obstiné, des incommensurables richesses de la grâce du Nouveau Testament.

Grâce et liberté du Christ. — En fin d'enquête, on s'étonne que saint Augustin n'ait pas souligné combien et expliqué comment le Christ demeure libre sous une grâce d'une telle plénitude qu'elle excluait toute possibilité de pécher. Mais notre étonnement le surprendrait le premier, tellement il est évident à ses yeux, au témoignage des saintes Écritures, que la grâce, loin de l'éliminer, s'adresse au libre arbitre de la volonté pour lui ouvrir l'immense champ des bonnes œuvres. Si la grâce précède, c'est pour appeler à sa suite tous les mérites ; elle n'est pas simple consécration, elle est *adjutorium*, aide à agir *sicut agendum est*[25] ; elle nous rend fils de Dieu pour nous donner d'agir en fils de Dieu. Or cet aspect de la grâce éclate évidemment dans la vie du Christ. Comment n'aurait-il pas été libre, alors que du premier Adam, Augustin affirmait : « non esset optimus si Dei praecepta necessitate, non voluntate serviret[26] ? » A moins de le dispenser de choisir ses voies, Dieu ne pouvait conférer à

22. *De praedest. sanct.*, 67 ; PL, 45, 1033-1034.
23. *Op. imperf. c. Iul.*, I, 138, 140 ; PL, 45, 1137-1138.
24. *Op. imperf. c. Iul.*, IV, 84 ; PL, 45, 1386.
25. *De cor. et grat.*, 4 ; PL, 44, 918.
26. *De agone christ.*, 11 ; BA, 1, p. 393.

Adam plus de biens : « nemo est qui a te amplius exigat. » Mais Adam a failli à l'attente, sinon à la prescience de Dieu. Un acte de pur libre arbitre nous a perdus ; il convenait, si le Christ entendait nous sauver *justitia non potestate*[27], qu'un acte libre se retrouvât à la source de notre salut.

Mais, objectera-t-on, l'impossibilité de pécher n'élimine-t-elle pas la liberté ? Adam était libre, parce qu'il était en son pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. A ce compte, rétorque Augustin, Dieu, qui ne peut pécher, ne serait pas libre[28]. Le Christ, en son entrée dans le monde, a dû, comme Adam, choisir ses voies ; mais, à la différence d'Adam, quelle qu'eût été son option, il ne pouvait pécher parce que, d'aucune manière, il ne pouvait outrepasser ses droits. De condition divine, il lui était permis de retenir le rang qui l'égalait à Dieu, alors qu'Adam péchait, en usurpant ce qui n'appartient qu'à Dieu. Le Christ, qui pouvait tout s'approprier, n'a rien usurpé : « Omnino non rapuit. Sed quis rapuit ? Adam. Quis rapuit primo ? Ille ipse qui seduxit Adam. Usurpavit sibi, quod non acceperat : ecce rapinam... Perdidit quod acceperat et de ipso calice superbiae suae, ei quem decipere volebat, propinavit : Gustate, inquit, et eritis sicut dii[29]. »

A l'orgueil de la créature en révolte contre Dieu, le Christ oppose une déconcertante humilité. Il opte d'accomplir le commandement du Père et, comme tout est en commun entre le Père et lui, le commandement du Père est une loi qu'il s'impose à lui-même, librement. Si, pour toutes les autres créatures spirituelles, où il y a loi, il y a possibilité de pécher — car sans loi le péché est inconcevable — le Christ, par la plénitude de sa grâce de Fils de Dieu, échappe à cette nécessité, et sa liberté n'en est que plus exaltée. Nul ne peut prétendre à l'égaler. Cette obéissance de la plus exquise filiale liberté ravissait le cœur d'Augustin.

La grâce du Christ comportait un revers d'humilité, où se manifeste et se prolonge, tout au cours d'une vie de réparation volontaire, l'excellence de sa première et définitive option. Plus puissante que la grâce d'Adam, cette grâce en était d'autant moins agréable et moins avantageuse « etsi non interim laetiore, verumtamen potentiore gratia »[30]. Elle introduisait le Christ dans un monde dont Satan est le prince et l'exposait à toutes les persécutions des suppôts de l'enfer et quand il s'offre à la mort, « quia

27. *De Trin.*, XIII, 17 ; BA, 14, p. 311 et note 42, p. 627-628.
28. *Op. imperf. c. Iul.*, I, 81, 120, et V, 38 ; PL, 45, 1103, 1299, 1474.
29. *En. in ps.*, 68, I, 9 ; PL, 36, 848. *Sermo* 169, 2 ; PL, 38, 916. L'hymne de *Philippiens*, II, 6-11, qui exalte l'humilité du Christ, est plus d'une fois évoquée, en contraste avec l'orgueil de Satan et d'Adam ; elle sous-tend parfois simplement tel développement, v. g. *En. in ps.*, 118, XI, 6 ; PL, 37, 1531.
30. *De cor. et grat.*, 30 ; PL, 44, 934.

voluit, quando voluit, quomodo voluit »[31], il éprouve jusqu'à l'angoisse les affres d'une chair, assumée par la plus parfaite des âmes immortelles et qui se refuse à mourir : *Si fieri potest, transeat a me calix iste !* Le Christ n'a pas connu, pas plus qu'Adam au Paradis, le combat de la chair contre l'esprit ; mais, à la différence d'Adam, il a daigné connaître le combat d'une chair semblable à notre chair de péché, avec l'Esprit de Dieu qui le vouait à la mort rédemptrice.

Rien ne manifeste mieux la liberté du Christ que cette nécessité d'invoquer le Père, qu'il avait assumée pour porter le péché du monde et triompher de la mort et de Satan. La prière jaillit des profondeurs du cœur et révèle une liberté qui n'entend s'appuyer que sur Dieu. En ses homélies sur les psaumes, saint Augustin a magnifiquement parlé de cette prière du Christ, s'appropriant toute la misère du monde, hormis le péché. Il a prié dans l'assurance d'être toujours exaucé ; il a prié pour apprendre par expérience à obéir ; il a prié pour obtenir du Père le déploiement en sa vie mortelle, de toutes les virtualités de cette plénitude de grâce dont il était comblé et pour en déverser les fruits sur tous ses frères en humanité. « Fortitudo Christi te creavit, infirmitas Christi te recreavit. Deformitas Christi te format. Ille, si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti, non recepisses... deformitas illius pulchritudo nostra erit. Nihil addi ad istam benevolentiam potest[32]. »

C'est ainsi qu'Augustin progressait dans l'intelligence du mystère du Christ. L'exceptionnelle consécration de notre nature humaine, en vertu de l'union hypostatique, explique et justifie l'inégalable sainteté du Christ et l'œuvre incomparable de notre Rédemption. Non seulement le Christ est sans péché ; mais il reçoit, au départ de ses voies, comme don de joyeux avènement en ce monde de péché, avec la plénitude de l'Esprit-Saint qui repose sur lui, une grâce d'absolue impeccabilité, alors qu'il revêt, sous l'influx d'une telle grâce, en un acte de singulière liberté, une chair semblable à notre chair de péché. Une telle grâce, qui le consacre à une vie d'humilité et de service, en réparation de l'orgueil et de la révolte de l'homme, si crucifiante qu'elle ait été, est incomparablement supérieure à la grâce initiale des anges, à la grâce d'Adam. Aussi se révèle-t-elle d'une plus absolue gratuité : elle est un don inespéré des miséricordes de Dieu, cachées dans les mystères insondables de la prédestination, et Dieu se manifeste, dans le Christ infiniment puissant, sage, miséricordieux et juste. *O altitudo !*

---

31. *De Trin.*, IV, 16 ; BA, 15, 378. Il s'agit manifestement d'une liberté d'option, source d'un mérite proprement dit, en réparation de l'option d'Adam, et non, comme l'imaginaient les Jansénistes (à les interpréter avec bienveillance) d'une liberté de simple consentement à la grâce toute puissante de Dieu, telle d'ailleurs qu'on la trouve, au tout premier départ de leurs voies, et dans les anges, bons ou mauvais, et chez Adam et chez le Christ, comme mise en train de leur parfaite liberté.

32. *Tract. in Ioan.*, 15, 6 ; PL, 35, 1512. *Sermo* 27, 6 ; PL, 38, 181.

II. — La grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ

Et telle est la grâce, réservée aux derniers temps de l'histoire du salut, destinée à parfaire la Cité de Dieu : grâce du Nouveau Testament. « In gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia Homo ille ab initio suo factus est Christus[33]. » Que Julien d'Éclane s'en convainque et toutes ses difficultés, touchant le péché originel et ses suites lamentables pour toute l'humanité issue d'Adam, en seront résolues : « Ea gratia fiant justi homines qui renascuntur in Christo, qua gratia justus Homo natus est Christus. » Et encore : « Qua gratia Homo ille ab initio factus est bonus, eadem gratia homines qui sunt membra ejus ex malis fiunt boni[34]. » Tous les membres d'un même corps ne vivent-ils pas de la même vie. Or, par le baptême, nous sommes devenus le corps du Christ, et, si c'est trop peu dire, le Christ lui-même : « Agamus gratias, non solum christianos factos esse, sed Christum... Tenete hoc, et fixum omnino commendate memoriae, tamquam filii ecclesiasticae eruditionis et fidei catholicae, ut agnoscatis, Christum caput et corpus, eumdem Christum Verbum Dei unigenitum, aequalem Patri ; et inde videatis quanta gratia pertingatis ad Deum, ut ipse voluerit esse nobiscum unus, qui est cum Patre unus[35]. » Un avec le Père, il est la source de la grâce ; un avec nous, né par grâce ineffable de l'Esprit-Saint et de la Vierge, par lui le monde est réconcilié avec Dieu. « Gratia Dei per Dominum nostrum Jesum Christum ! » formule d'autant plus chère à Augustin qu'il est entré plus profondément dans l'intelligence d'une telle grâce[36]. Cette grâce se déploie en plénitude dans le Christ ; nous la recevons selon le degré de foi que Dieu nous départit ; mais, dans le chef et dans les membres, elle demeure de même nature : grâce qui triomphe du péché, sans blesser l'inamovible libre arbitre et d'autant plus puissante que nous sommes plus faibles ; grâce non plus si agréable que la grâce d'Adam et que sans cesse il nous faut mendier par nos prières ; grâce enfin d'une plus absolue gratuité, car *nous étions par nature voués à la colère comme tous les autres*. Tels sont trois aspects de notre grâce, plus particulièrement soulignés par la grâce personnelle du Christ. Il nous reste à le montrer, sans entrer toutefois dans toute la complexité des problèmes que soulève notre grâce.

Grâce plus puissante... — Le péché ne la tarit pas ; elle en triomphe. Autre chose, explique saint Augustin, est de pouvoir ne pas pécher et

33. *De praedest. sanct.*, 31 ; PL, 44, 982.
34. *Opus imp. c. Iul.*, I, 140, 138, PL, 45, 1139, 1137.
35. *Tract. in Ioan.*, 21, 8 ; PL, 35, 1568. *En. in ps.*, 142, 3 ; PL, 37, 1846-1847.
36. *Tract. in Ioan.*, 111, 5 ; PL, 35, 1929.

autre chose de ne pas pouvoir pécher. Par le pouvoir de ne pas pécher, l'ange a mérité et Adam eût mérité, s'il l'eût voulu, de ne pas pouvoir pécher. Cette plus parfaite liberté d'un libre arbitre qui ne peut être au service du péché, dont jouissent déjà les anges, a été promise, également à l'homme, comme récompense du mérite. Or les promesses de Dieu sont sans repentance. Ce que Dieu promet, en dépit de tous les obstacles, il le tient. En sa toute-puissante volonté, il peut se passer du concours de ses créatures. « Qui promittit, quod facit promittit » ; autrement, « praenuntiator esset Deus, non promissor »[37]. Si la gloire de ne pas pécher a été promise à l'homme, comme aux anges, en récompense du mérite, Dieu se doit à lui-même de tenir sa promesse. Or, par suite de la prévarication d'Adam, nous avons perdu le pouvoir de ne pas pécher ; peut-il être encore question pour nous de mérite et de récompense ? Eh bien ! c'est cette récompense à venir du mérite, qui nous est déjà donnée par la grâce du Christ, comme un avant-goût de la gloire promise[38]. Viendra le jour où la volonté de bien agir nous sera aussi naturelle que nous est naturelle ici-bas la volonté de vivre heureux. C'est cette bonne volonté qui nous est donnée dès maintenant, par grâce, en tant que membres du Christ, non point d'un seul coup et d'une manière définitive, mais à compte-gouttes et par étapes, pour l'exercice de notre foi, pour nous obliger à comprendre de qui nous la tenons et, par une vie peineuse, à quel point il est redoutable de déserter Dieu[39]. Par l'exercice d'une bonne volonté de grâce, la bonne volonté de gloire demeure, encore pour nous, par une invention inespérée de la miséricorde de Dieu, la récompense du mérite. Mais évidemment autre est ce mérite inespéré, autre le mérite auquel Adam pouvait prétendre.

Adam était dirigé, nous sommes agis. « Plus est agi quam regi. Qui enim regitur, aliquid agit et a Deo regitur ut recte agat ; qui autem agitur, agere aliquid ipse vix intelligitur ; et tamen tantum praestat voluntatibus nostris gratia Salvatoris ut non dubitet apostolus dicere : *quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei* (*Rom.*, VIII, 14). Nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest, quam ut illi se agendum commendet, qui male agere non potest[40]. » Adam, dans la pleine intégrité de sa nature, baignait dans une lumière de grâce ; il n'avait qu'à tenir les yeux ouverts, à ne point les fermer sur sa propre excellence, pour obéir au commandement du Seigneur. Notre grâce n'a pas pour but de nous restituer en

37. *Sermo* 163, 11 ; PL, 38, 894. *De nat. et grat.*, 40 ; PL, 44, 224.

38. Paraphrase du chap. 32 du *De cor. et grat.*, PL, 44, 936 : « Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est angelis sanctis, merces meriti ? Nunc autem, per peccatum perdito bono merito, in his, qui liberantur, factum est donum gratiae, quae merces meriti futura erat »

39. Diverses raisons, qui justifient les conduites de Dieu et qui se rencontrent, çà et là, à travers les écrits de saint Augustin ; voir *De pec. meritis et rem. pec.*, II, 33, 50-53 ; PL, 44, 170, 181-183.

40. *De gest. Pelag.*, 5 ; PL, 44, 323. *De cor. et grat.*, 4 ; PL, 44, 918.

l'intégrité adamique ; mais à nous faire cependant bien agir, en vue de la béatitude qui nous a été promise. Nous naissons en aveugles, à qui la grâce doit rendre la vue, mais clignotante, aussi longtemps que nous vivons ici-bas, par suite de la permanence de la concupiscence. La lumière de grâce, qui nous est départie, doit non seulement diriger notre marche, mais réconforter, comme à chaque fois, notre vue, pour nous éviter de trébucher à tous les obstacles autrement redoutables semés sous nos pas. Selon la distinction fameuse du *De correptione et gratia*, notre grâce est *adjutorium quo*, et non plus *sine quo*[41].

Entre ces deux grâces, il nous faut reconnaître, non une simple différence de plus ou de moins, mais de nature, selon la distance qui sépare une nature intègre d'une nature viciée. Julien d'Éclane proteste[42], mais Augustin ne jette pas de lest ; il maintient toute l'intransigeance d'une doctrine qui repose sur le dogme, désormais parfaitement défini, du péché originel. Si l'on pouvait évoquer ici une distinction de l'école, il faudrait dire qu'entre ces deux grâces n'intercède pas univocité ou équivocité ; mais analogie. Toutes deux sont réellement des grâces, mais d'une manière différente. Adam, nous est-il dit, a joui d'une grâce magnifique, mais dissemblable, *sed disparem*.

L'enseignement d'Augustin, sur ce point, est bien antérieur à 427 ; mais il n'a jamais été mieux administré que dans le *De correptione et gratia* où, d'une manière plus explicite que jamais, est incluse, dans l'amplitude de cette grâce, par laquelle nous sommes non seulement dirigés mais agis, la persévérance finale. « Puto me ita posuisse donum Dei esse, etiam perseverare in finem, ut hoc antea, si me non fallit oblivio tam expresse atque evidenter, vel nusquam vel pene nusquam, scripserim[43]. » La première effusion de la grâce du Christ, si faible et imperceptible soit-elle, appelle de sa nature, comme une semence jetée en une terre ingrate et qu'elle travaille, toute une chaîne de grâces, parfois déconcertantes comme les monitions et les corrections, jusqu'à la grâce terminale qui boucle la chaîne et la rend à jamais infrangible.

... *plus puissante, mais non nécessitante.* — L'objection n'en devient que plus insistante : si nous sommes agis jusqu'en notre persévérance

41. *De cor. et grat.*, 34 ; PL, 44, 936-937.

42. *Op. imperf. c. Iul.*, I, 96 ; PL, 45, 1112 : « Nos dicimus peccato hominis, non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem », dit Julien. Augustin rétorque : le dogme du péché originel oblige à admettre, plus qu'une simple différence de modalité, une distinction d'états, entre la nature intègre et la nature déchue. Sinon la nature déchue pourrait se passer de la grâce du Christ. Cette grâce ne lui est pas seulement utile, elle lui est absolument nécessaire ; voir Canon 5 du Concile de Carthage.

43. *De dono persev.*, 55 ; PL, 45, 1027. En ce dernier ouvrage, saint Augustin établit surtout, par le témoignage des saints docteurs, ses devanciers, et de la prière de l'Église, qu'il n'innove rien en enseignant que la persévérance finale est un don qui manifeste la puissance de la grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il nous faut d'ailleurs mériter nous aussi, et par notre prière et par notre vie sainte.

finale, où placer l'exercice de notre libre arbitre et comment parler encore de mérite ? La grâce personnelle du Christ écarte l'objection. Nul n'a été sous l'influx d'une plus grande grâce, nul cependant n'a agi plus librement, nul mérite n'égale le mérite du Christ. Et comme notre grâce est de même nature que la grâce personnelle du Christ, nier notre libre arbitre et notre mérite, c'est nier la liberté et le mérite du Christ. Aussi avec quelle véhémente indignation Augustin récuse d'être le négateur du libre arbitre. Le péché d'Adam ne l'a pas détruit : « quis nostrum dicat quod primi hominis peccato perierat liberum arbitrium de genere humano[44] ? » Le libre arbitre relève de ces biens inamissibles de la nature raisonnable, comme le désir naturel de vivre heureux, et le rôle de la grâce, tel qu'il ressort des enseignements de l'Écriture et de l'expérience de l'Église, est de le libérer, alors qu'il est asservi au péché, pour le remettre au service de la justice[45].

Le libre arbitre n'est pas ce fléau de balance, en équilibre entre le bien et le mal, qu'imaginent les Pélagiens[46] ; il n'est jamais neutre. Ou il penche vers le péché et s'il pèche, c'est plus ou moins gravement ; ou il penche vers la justice et s'il agit bien, son action est plus ou moins méritoire. S'il pèche, c'est de lui-même, encore que Dieu ne dénie pas son concours à l'œuvre même du péché dans la mesure où cette œuvre, quoique viciée, participe à l'être, à la vérité et, par une certaine bonté, à la bonté de Dieu. A retirer de l'œuvre de la créature raisonnable tout ce qui, de quelque manière, relève de Dieu, il ne reste au compte du libre arbitre que le mensonge et le péché[47]. Si l'action du libre arbitre est bonne d'une bonté « quod ad pietatem pertinet veramque justitiam », c'est toujours à l'aide soit de la grâce d'Adam, soit de la grâce du Christ.

Mais de même que les grâces qui les sous-tendent, les actions et les mérites sont dissemblables. Adam pouvait agir librement, à partir d'une grâce incorporée à sa nature par la présence de l'Esprit-Saint qui diffusait dans son cœur la charité ; il était créé, et en nature et en grâce, pour bien

---

44. *C. duas litt. Pel.*, 1, 5 ; PL, 44, 552. *De nupt. et conc.*, 2, 8 ; PL, 44, 440.

45. *Op. imperf. c. Iul.*, VI, 12, 26 ; PL, 45, 1524, 1565-1566.

46. *Op. imperf. c. Iul.*, III, 117 ; PL, 45, 1297. C'est à partir de cette conception du libre arbitre, d'inspiration philosophique (et non avant tout scripturaire, comme celle d'Augustin), que les Pélagiens méconnaissent la distinction entre conseils et préceptes, péchés moindres et péchés graves. Ils condamnaient tous les pécheurs à l'enfer ; ils inventaient à l'usage de leurs justes — dont les enfants — non touchés par la grâce du Christ, un second ciel de béatitude plus naturelle que surnaturelle ; et ils nouaient l'éclosion du dogme du purgatoire, de ce feu purificateur à l'intention, enseignait Augustin, de ceux qui, tout en étant justes, ont encore à expier des fautes moindres, non complètement remises au moment de la mort, par suite de leur moindre mérite, de leur plus ou moins grande négligence dans l'accomplissement des œuvres, surtout de miséricorde.

47. *Tract. in Ioan.*, 5, 1 ; PL, 35, 1414. Ce qui ne veut pas dire que, pour Augustin, en dehors de la grâce, l'homme dans l'état actuel est incapable de toute vérité et de toute action honnête, En dehors de la grâce, de la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme, il y a encore l'assistance. que Dieu ne refuse à personne, de sa « présence de divinité ».

agir, comme l'oiseau pour chanter. S'il eût bien agi, son action eût été totalement sienne de sa propre initiative, encore que tout ce qu'elle eût eu de bonté fût venue par participation de la bonté de Dieu, non plus comme Créateur, mais comme Rémunérateur d'éternelle béatitude. Sous l'influence de la grâce du Christ, nous sommes agis et, avoue Augustin : « qui agitur, agere aliquid ipse vix intelligitur » ; mais l'action nous est donnée par grâce, c'est-à-dire par aide et l'on aide qui agit[48] ; l'initiative est de Dieu et demeure à Dieu jusqu'à l'achèvement de l'œuvre. « Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant[49]. » L'action même est d'autant plus libre que la grâce du Christ pénètre plus avant et dans notre intelligence et dans notre cœur. Mais les Pélagiens de se récrier : « non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio ; destruitur voluntas quae ulterius ope indiget[50]. » Ils oublient que, de toute manière, Dieu habite déjà par « la présence de sa divinité » en notre intelligence et en notre cœur : « intimus cordi est »[51], et cette présence est agissante ; elle n'empêche pas notre action, elle la justifie et l'explique. Il en est de même de sa présence de grâce ; Dieu agit au plus secret de l'être sans blesser les dons qu'il a départis à ses créatures, et, en tout premier lieu, le don par excellence du libre arbitre. L'action de Dieu est virginale. Sur tous les tons Augustin répète qu'il est de l'essence de la grâce de respecter le libre arbitre, d'autant que toute grâce, même la grâce personnelle du Christ, n'est donnée qu'en vue du mérite, et de la béatitude, récompense du mérite. Dieu ne s'impose pas ; à la créature raisonnable de choisir librement ses voies ; mais Dieu lui donne *avec* sa grâce pour Adam, *en* sa grâce pour nous, le pouvoir d'opter pour une vie d'éternelle félicité en sa Cité sainte[52].

En tous ses élus, Dieu, en récompensant leurs mérites, couronne ses dons. A tous ; et déjà au Christ, saint Augustin applique la sentence de l'Écriture : *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* Mais notre propre mérite est un don divin plus munificent, non qu'il nous destine à des places plus élevées ; c'est l'égalité, et non la supériorité, qui nous a été promise avec les anges ; l'homme n'existe que pour occuper dans la Cité de Dieu les places laissées vides par les démons. Le don qui nous est fait est plus munificent, parce qu'il émane non seulement de la magnanimité, mais de la miséricorde de notre Père céleste ; il s'adresse à des créatures blessées à mort par le péché et jamais ici-bas en parfaite santé spirituelle, mais

48. Remarque très fréquente sous la plume de saint Augustin : *De pec. mer.*, 2, 6 ; PL, 44, 154 : « Adiutor noster Deus dicitur, nec adiuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. »

49. *De cor. et grat.*, 4 ; PL, 44, 918.

50. *De gest. Pel.*, 42 ; PL, 44, 395 ; et *Epist.* 122 de saint Jérôme, PL, 22, 1154.

51. *Conf.*, IV, 18 ; éd. Labriolle, p. 79. *En. in ps.* 118, XXII, 6 ; PL, 37, 1565 et toute la lettre 187 : *de praesentia Dei*, PL, 33, 832-848.

52. Pour nous, comme pour le Christ, la grâce s'accompagne, soit d'une liberté de simple consentement pour une mise en train, soit d'une liberté proprement dite d'option, à la source d'un vrai mérite. C'est précisément pour nous permettre, à nous aussi malgré notre fragilité, de mériter, que la grâce du Christ nous est conférée.

confiées aux soins du Médecin divin en cet Hôtel-Dieu, qu'est la Sainte Église[53]. La grâce triomphe en nous, non du libre arbitre, mais du péché et de tous les obstacles accumulés sous nos pas par le péché du monde ; et telle elle s'est manifestée, à la suite du Christ, chez les martyrs, ses plus parfaits imitateurs[54].

Grâce non plus si agréable. — Grâce plus puissante que celle d'Adam ; mais, déjà pour le Christ, combien moins agréable[55] ! Le Christ la recevait en plénitude, mais en une chair semblable à notre chair de péché pour une vie sur la terre toute d'humilité, de prière, d'obéissance, de service. Nous la recevons en des vases fragiles[56], puisque notre chair est une chair de péché. D'elle-même la grâce du Nouveau Testament écarte de nos voies tout péché ; elle les remet et elle les prévient[57] ; mais le péché, par la concupiscence charnelle, n'en habite pas moins en nous, comme un danger sans cesse renaissant. Si nous demandions d'en être une fois pour toutes délivrés, il nous serait répondu comme à saint Paul : *Sufficit tibi gratia mea ; nam virtus in infirmitate perficitur* (*II Cor.*, XII, 9). Julien renâcle à cette humiliante condition ; mais qui la refuse et ne veut pas être lavé « usque ad pedes » n'a pas de part avec le Christ. L'intransigeance d'Augustin, que d'aucuns taxent de pessimisme s'éclaire à l'optimiste lumière de la grâce du Christ. On n'est pas manichéen à constater la misère du monde qui crève les yeux ; mais on n'est pas chrétien à la réhabiliter au mépris de la grâce. Pour être pleinement investi de la force du Christ, saint Paul allait jusqu'à se vanter de ses faiblesses, non de ses péchés, mais des faiblesses inhérentes à la condition humaine, inhérentes à la mission apostolique qu'il assumait en cette mesure de foi qui lui avait été départie : *Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* (*II Cor.*, XII, 10).

Cette obligation où nous sommes de veiller sans cesse, à l'aide de la grâce d'absolue impeccabilité du Christ, contre le retour du péché, nous prémunit contre tout orgueil. Dans l'euphorie de leurs richesses de nature

---

53. *En. in ps.*, 125, 15 ; 136, 7 ; PL, 37, 1667, 1765. *De nat. et grat.*, 50 ; PL, 44, 271. On a comme instinctivement, évité de parler de grâce médicinale, expression cependant si traditionnelle et si fréquente chez Augustin ; mais si mal comprise, depuis qu'on l'a impliquée en des controverses qui lui sont étrangères. La grâce de Dieu nous guérit, en nous rétablissant, non point directement en une intégrité préternaturelle, mais en un pouvoir inespéré de mériter, qui émane avant tout de cette qualité de fils de Dieu et de temples de l'Esprit-Saint, en et par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir un très beau texte dans *En. in ps.* 102, 6 ; PL, 37, 1320: « Non ergo te sanabit qui talem fecerat ut nunquam aegrotares, si eius praecepta servare voluisses ? non te sanabit, qui fecit angelos, et te refectum aequaturus est angelis ? non sanabit factum ad imaginem suam, qui fecit coelum et terram? Sanabit te; opus est ut sanari velis.»

54. *De cor. et grat.*, 35 ; PL, 44, 937-938.

55. *Sermo* 19, 4 ; PL, 38, 134 : « De regione felicitatis Christus venit et hic eam nec ipse invenit... »

56. *Epist.* 186, 6 ; PL, 33, 851.

57. Que de fois Augustin rappelle aux Pélagiens que la grâce du Christ ne consiste pas seulement en la rémission des péchés. A la demande du Pater : *dimitte nobis...* fait suite : *et ne nos inferas...*

et de grâce, les démons ont péché par orgueil ; Adam, si avantageusement traité au départ de ses voies, a péché lui aussi par orgueil. Dieu a permis ces chutes lamentables pour nous donner l'exacte mesure d'un libre arbitre qui s'émancipe de sa loi. « Ideo factum est, in loco infirmitatis hujus, ne superbe viveremus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus. Propter quod superbiae malum nec apostolus Paulus est arbitrio suo creditus ; sed quia nondum venerat ad tantam participationem superioris illius boni ut illic jam non posset extolli, hic illi est angelus satanae colaphizetur, ne hic, ubi poterat, extolleretur appositus[58]. » Le rappel de la créature raisonnable à son devoir d'humilité et de dépendance à l'égard de Dieu constitue pour Augustin une des leçons majeures du mystère de l'Incarnation, un des fruits les plus précieux du mystère de la Rédemption.

Le sentiment de notre infirmité, première touche de la grâce du Christ au plus secret du cœur, va s'exprimer dans la prière. Dieu ne demande pas l'impossible ; mais si nous ne sommes pas capables d'accomplir ses commandements, la grâce du Christ nous campe devant Dieu comme des mendiants de Dieu : « da quod jubes et jube quod vis. » Adam, riche de la présence de l'Esprit-Saint dans l'intégrité de sa nature, avait plutôt à agir qu'à quémander. Il en est tout autrement de nous : « Quod si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum, priusquam esset natura humana vitiata, non utique posceretur orando, sed agendo potius teneretur. Verum quoniam post pristinam ruinam tam gravem, ut in hujus mortalitatis miseriam caderemus, prius Deus certare nos voluit, donans nobis ut ejus agamur Spiritu et mortificemus opera carnis, atque ipso dante victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum, in aeterna cum illo postea pace regnemus... Ideo in hoc agone magis nos Deus voluit orationibus certare quam viribus ; quia et ipsas vires, quantas hic habere nos competit, ipse subministrat certantibus, quem rogamus[59]. »

Tout nous est donné dès l'instant de notre justification, mais en germe ; et nous ne sommes jamais assurés que ce germe poussera jusqu'au parfait développement de ses virtualités ; il nous faut sans cesse le demander et toujours avec plus d'instance. Et serions-nous même assurés que Dieu s'est saisi de nous pour ne plus nous lâcher et que nous sommes du nombre de ses prédestinés, qu'il nous faudrait encore, à l'exemple du Christ, toujours prier. Ainsi l'Église de la terre, sous l'inspiration de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, prie et pour la persévérance jusqu'à la fin de ses fidèles et pour la conversion de tous les infidèles ;

---

58. *C. Iulian.*, 4, 28 ; PL, 44, 753.

59. *Op. imp. c. Iul.*, 6, 15 ; PL, 45, 1534-1535. Prier, mais pour agir et pour combattre ! La doctrine augustinienne ne déprime pas, elle stimule à l'action. Car le disciple du saint docteur se sait d'autant plus soutenu dans le combat, où, à la suite du Christ, il est engagé, qu'il reconnaît plus humblement sa fragilité. Voir également *Op. imp. c. Iul.*, 3, 110 ; PL, 45, 1295. *De nat. et grat.*, 28 ; PL, 44, 260-261.

prière qui ne s'adresse pas à la justice de Dieu, car en toute justice quel homme issu d'Adam mériterait d'être sauvé ? mais à sa toute-puissance miséricordieuse.

Grâce exceptionnellement gratuite. — Cette grâce en effet, suprême chance de salut offerte à l'homme, dont la puissance se mesure à notre infirmité, comme le mystère de l'Incarnation, dont elle prolonge jusqu'à notre corps de péché l'ineffable condescendance, cette grâce est une ineffable invention du Cœur de Dieu[60]. Saint Augustin ne se lasse pas d'insister sur son absolue gratuité. La gratuité ne se confond d'ailleurs pas avec la surnaturalité. Notre grâce nous ordonne à la même communauté de vie avec les trois augustes personnes divines que la grâce d'Adam ou la grâce des anges ; mais elle nous saisit en pleine « massa damnata » et comme en une situation désespérée ; elle est une œuvre de miséricorde. Dispensée à des pécheurs, elle demeure à la merci de Dieu. Dieu pourrait l'accorder à tous ; mais tous ne la reçoivent pas, comme le prouvent les enfants morts sans le baptême et d'autres la reçoivent qui, par leur faute, ne la conservent pas. Dieu distribue ce don exceptionnel à qui il veut, comme il veut, quand il veut. Et qui le taxera d'injustice ou d'acception de personne ? Aurions-nous la moindre notion de justice, s'il n'était la justice même ?

Saint Augustin avait tenté, dans ses réponses à Simplicien, de percer le mystère des dispensations de la grâce[61] ; il n'est jamais revenu sur ce premier échec et toutes les fois qu'il rencontrera de nouveau l'objection : pourquoi tant de différence entre les hommes, dont la cause est la même, dont la nature est commune ? il s'en tiendra, même quand il s'agit de la grâce singulière du Christ, à la réponse de saint Paul : *O homo, tu quis es qui respondeas Deo !* Il se croyait simplement autorisé par les Écritures à affirmer que toutes les conduites de Dieu, si déconcertantes à nos yeux, sont des manifestations de sa miséricorde à l'égard des saints. Il permet le mal et déploie sa justice pour que ses élus de la dernière heure, ses élus dans le Christ, se convainquent de l'exceptionnelle gratuité de leur grâce et se tiennent en garde contre des défections toujours possibles. Comme il leur importe de demeurer dans l'amour dont ils ont été aimés ! Avec quelle crainte et tremblement, ils doivent opérer leur salut ! Et à ceux qu'angoisse le mystère de la prédestination, Augustin disait : ne vaut-il pas infiniment mieux que notre salut fût remis entre les mains de Dieu qu'au pouvoir de

60. Saint Augustin prolonge en effet, non plus seulement spéculativement, mais d'une manière éminemment pratique jusqu'au plein cœur de l'humanité la *συγκαταβάσις* divine, *Enar. in ps.*, 118, XVI, 6 ; PL, 37, 1546 : « neque efficeremur participes divinitatis eius, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps fieret » ; cf. *En. in ps.*, 138, 2 ; PL, 37, 1785. La dualité des natures dans le Christ, Dieu-Homme, se réfléchit dans le don d'une grâce exceptionnelle faite à une humanité déchue de sa première splendeur, tant est vrai la dépendance de notre grâce du mystère de l'Incarnation rédemptrice.

61. *De div. quaest.*, qu. 2, 22 ; BA, 10, 505-509.

notre libre arbitre? Priez pour être attirés : « Nondum traheris ? Ora ut traharis ! A Domino gressus vestri diriguntur ; de ipso autem cursu vestro bono rectoque, condiscite vos ad praedestinationem divinam gratia pertinere[62]. »

Ces quelques remarques suffisent ici à notre propos. Si l'on se scandalise de telle ou telle formule tranchante d'Augustin ; si, détachées de leur contexte, elles offensent des oreilles pies, qu'on les interprète, comme elles en ont jailli, à la lumière de la grâce personnelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ, modèle et source de la nôtre. Saint Augustin ne revendique pas un privilège d'infaillibilité ; il anathématise, le premier, ceux qui prendraient ses paroles pour paroles d'Évangile ; il est prêt à toute explication qui soulignerait, mieux que les siennes, la Sagesse et la Miséricorde et la Justice de Dieu et davantage stimulerait à la sainteté ; il se défend d'avoir dit le dernier mot sur d'aussi insondables mystères et s'il a progressé toute sa vie dans l'intelligence de cette grâce incomparable du Nouveau Testament, il sait que l'Église continue de vivre, l'Église dont il n'a été un si éminent Docteur que pour s'être fait le plus attentif et le plus dévoué de ses disciples.

A. Sage, A.A.

62. *Tract. in Ioan.*, 26, 2 ; PL, 35, 1607, *De dono pers.*, 22, 59 ; PL, 45, 1029 Nous n'avons pas à juger le mystère de la grâce du point de vue de l'éternité, mais du temps, et à agir, dans le temps, en collaborant, puisque Dieu daigne nous en faire l'honneur, avec une bonne volonté suscitée et aidée de sa grâce, à la réalisation de ses desseins éternels, à l'édification de sa Cité sainte, stimulés par la demande du Pater : *Adveniat regnum tuum !*

Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde

Das Selbstbewusstsein der Neuzeit hat sich zentral konstituiert als Insistenz auf dem Recht der theoretischen Neugierde gegenüber ihrer mittelalterlichen Diskriminierung. Dabei waren die Kategorien und Formeln, gleichsam die « Prozessordnung » dieser Rehabilitierung der *curiositas*, vorgegeben und vorgeprägt in den Aussagemitteln, mit denen das Mittelalter diesen Antrieb menschlichen Verhaltens als Sünde klassifiziert und dargestellt hatte. Es ist also nicht nur von hohem historischen Reiz, auf die Ursprünge der Prägung dieser Vorstellung zurückzugehen, für die in der scholastischen Literatur fast ausschliesslich *Augustin* als Autorität zitiert wird, sondern es liegt hier ein höchst gegenwärtiges Interesse vor, einen Strukturkomplex unserer eigenen geistigen Welt durch Erhellung seiner Genesis genauer zu begreifen, in dem zu einem guten Teil das verwurzelt ist, was wir als « wissenschaftliche Einstellung » zu den Grundzügen unserer Epoche rechnen müssen. Wenn (um ein Beispiel zu geben) gleich am Anfang der *Giornata Prima* von *Galileis* 'Discorsi' der Unterredner Sagredo sich *come per natura curioso* bekennt, so ist dies das legitime Motiv für das Aufsuchen des venezianischen Arsenals und die dabei erhobenen höchst folgenreichen Fragestellungen. Zwar ist die *curiositas* alsbald zum modischen Epitheton der Aufklärung geworden, aber dies doch nur als Folge jener Umwertung, die darin ein Programmwort gegen die mittelalterliche Heilsökonomie des Wissens gefunden hatte. Obwohl *Burckhardt* und *Nietzsche* dem frühneuzeitlichen Aufstand gegen das Mittelalter allzu starke Züge eines monumentalen Trotzes gegeben haben, ist doch nicht zu leugnen, dass es gerade die mit der Vorstellung der *curiositas* verbundenen *gegenständlichen* Grenzziehungen und Ausschliessungen waren, die dem sich neu artikulierenden Selbstbewusstsein zum « Anstoss » wurden. Die stark pathetisch fundierte Rolle der Astronomie bei der Formation der Neuzeit ist ohne ihre paradigmatische Stellung im Komplex der *curiositas*-Idee nicht zu verstehen. Die Durchbrechung der gegenständlichen Statik der mittelalterlichen Wissenswelt ist es denn auch, was im nachhinein die Emanzi-

pation der Neugierde rechtfertigen sollte, und zwar als eine überraschend bestätigte Ahnung der hinter jenen Grenzsetzungen dem menschlichen Geist vorenthaltenen Errungenschaften. So konnte *Montesquieu* in seiner Akademierede von 1725 'Sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences' sagen : *c'est une certaine curiosité que tous les hommes ont, et qui n'a jamais été si raisonnable que dans ce siècle-ci. Nous entendons dire tous les jours que les bornes des connaissances des hommes viennent d'être infiniment reculées, que les savants sont étonnés de se trouver si savants...* Unsere Fragestellung, mit der wir an *Augustins* Konzeption der *curiositas* herantreten, ist durch diesen geschichtlichen Sekundäreffekt wesentlich bestimmt. Deshalb soll versucht werden, die Problematik der scholastischen Rezeption der augustinischen *curiositas* im Abschnitt III wenigstens noch anzudeuten, nachdem die Gestaltung des Gedankens bei Augustin analysiert (I) und vor dem Hintergrund seiner direkten und indirekten hellenistischen und patristischen Zubringerschaft in seiner Authentizität herausgearbeitet (II) ist.

I.

Die augustinische Konzeption der *curiositas* hat ihre Wurzel ganz offenkundig in der Wendung gegen die *Gnosis*. Aber in dem Bericht, den Augustin im fünften Buch der 'Confessiones' über seine Abkehr vom Manichäismus gibt, hat sich über diese Grundschicht schon eine Verallgemeinerung mit abschirmender Tendenz gegen die *Philosophie* gelagert, die aus der manichäischen Erfahrung gar nicht zu rechtfertigen ist, ja ihrem unmittelbaren Ertrag geradezu zuwiderläuft. Die Argumentation wird dadurch kompliziert. Bei Gelegenheit einer Begegnung mit dem Manichäerbischof Faustus geht Augustin die Geringwertigkeit der kosmologischen Spekulationen der Gnostiker auf, und zwar durch den Vergleich mit den exakten astronomischen Vorausberechnungen der « Philosophen ». Damit ist eine handgreifliche Instanz *gegen* den Gnostiker gegeben-aber auch *für* die Philosophie ! Bei dieser naheliegenden Konsequenz darf der Leser nicht gelassen werden : die Abwendung von der Gnosis ist keine Wiederholung der philosophischen « Bekehrung » von Conf. III 4. Um eben dies deutlich zu machen, baut Augustin eine hier sonst gar nicht motivierte Argumentationsstufe ein : die eben noch gegen den Manichäismus kraft ihrer Erkenntnisleistung so « starke » Philosophie erweist sich nun als durch gerade diese Leistung immanent gefährdet, infrage gestellt. Denn die Fähigkeit, über den seit alters unvergleichlich erhabenen Gegenstand der Astronomie exakte Prognosen zu geben, muss, wenn der Mensch sie sich « anrechnet », zur *impia superbia* führen : *Et mirantur haec homines et stupent qui nesciunt ea et exsultant atque extolluntur qui sciunt...* (V 3,4) Die Philosophie wird nicht wegen ihrer

Gegenstände, sondern wegen ihrer Wissensautonomie berufen. Augustin spricht das mittels der für ihn so charakteristischen Lichtmetaphorik aus ; der erkennende Mensch *ist* nicht Licht, er steht *im* Licht und kann aus dem Licht herausfallen, indem er sich selbst das Licht imputiert : *et per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo, tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum (sc. defectum) non vident.* Ein durch die ganze Tradition der *curiositas* hindurchgehendes Moment tritt hier heraus, die Verdeckung des Nächstliegenden und essentiell Dringlichen durch das Fernstliegende und zu Unrecht Vordringliche. Der Triumph der Zukunftsmächtigkeit des Geistes trägt ihn über seine faktische Gegenwärtigkeit hinweg. In *Dantes* Inferno (X 97-105) verwandelt sich diese vermeintliche Potenz des Geistes in eine spezifische Strafe, das Zukünftige sehen zu *müssen*, während das Gegenwärtige im Dunkel liegt : *Noi veggiam, come quei ch' ha mala luce, / Le cose, disse, che ne son lontano... Quando s'appressano, o son, tutto è vano / Nostro intelleto...* Augustins Verfinsterungsmetapher ist hier ganz modellgemäss zuende gedacht[1]. Die Bedingtheit des menschlichen Wahrheitsbesitzes muss im Inferno *erlitten* werden, weil sie im Leben nicht anerkannt wurde : *non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt* (Conf. V 3,4). Die Reflektion auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis ist hier als religiöse Pflicht, als Grundverhaltensmodus des endlichen Wesens entdeckt. Und die *curiositas* ist nichts anderes als das Sich-hinwegsetzen über den anerkennenden Mitvollzug dieser Daseinsbedingtheit. Deshalb versagt sich Augustins Gott denen, deren *curiosa peritia* die Sterne und Sandkörner zählen, den Himmelsraum und die Gestirnbahnen berechnen will[2].

Die logische Struktur dieses dritten Kapitels des fünften Buches der 'Confessiones' erweist sich uns, über unser thematisches Interesse hinaus, als überaus signifikant für die Machart des Werkes. Der Exkurs zur *curiositas*, der die Masse des Kapitels ausmacht und erst mit dem *Multa tamen...* des ganz kurzen letzten Abschnitts (3,6) sein Ende gefunden hat, ist funktional wesentlicher als die Austreibung des *magnus laqueus diaboli* Faustus, die der Ordnung des Berichts nach eigentlich den Inhalt des Kapitels hergeben soll. Augustin treibt zwar den Teufel mit Beelzebub aus, aber er hat für diesen schon den Exorzismus bereit : er führt die Philosophie gegen die Gnosis ins Feld, aber er gibt der siegreichen Philosophie das Feld nicht frei. In diesem Zusammenhang spiegelt

1. Man glaubt in dem Augustin-Text zu spüren, wie die Metapher geradezu danach drängt, von der genetischen Differenz des Sonnen — und Mondlichtes bzw. ihrer Verfinsterungen Gebrauch zu machen, aber davon kann der Autor nichts gewusst haben, sonst hätte er es hier sagen *müssen*.

2. Conf. V 3, 3 : *Nec propinquas nisi obtritis corde, nec inveniris a superbis nec si illi curiosa peritia numerent stellas et arenam et dimetiantur sidereas plagas et investigent vias astrorum.*

sich die geistige Situation der gesamten Patristik exemplarisch. Sie hatte die antike Philosophie gegen den antiken Polytheismus zu Hilfe gerufen, war aber sehr bald selbst weithin hilflos geworden gegenüber den kritischen Amputationen und dem autonomen Vernunftanspruch der Philosophie. Wie schnell verwandelte sich unter der Hand Christliches in Stoisches und Neuplatonisches ! Wie schnell wurde unbegreiflich und vorwurfswürdig, dass die Philosophie es nicht durch sich selbst « geschafft » hatte, die neue Wahrheit zu finden : *Miror itaque*, schreibt Laktanz (Div. Inst. III 11, 5), *nullum omnino philosophorum exstitisse, qui sedem ac domicilium summi boni reperiret.* Das Kunstmittel der Inversion — der Zurückführung der philosophischen Errungenschaften der Antike durch geheime Kanäle auf alttestamentliche Quellen — dürfte, so unendlich oft es auch verwendet wurde, um die Philosophie der Offenbarung tributpflichtig zu machen, kaum wirklich überzeugend auf die hellenistische Leserschaft gewirkt haben : *quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit ?* (Tertullian, Apolog. 47, 2) — wer dürfte das schon ganz ernst genommen haben ? So war die Bundesgenossin Philosophie nicht in Schranken zu weisen. Man sieht sofort, dass Augustins *curiositas*-Konzeption, so wie sie in dem behandelten Kapitel der 'Confessiones' in Funktion tritt, demgegenüber eine wirkliche Radikalisierung der religiösen Position darstellt. Wenn der Bogen des Exkurses auf die Hauptlinie des Gedankenganges zurückkehrt, scheint die kritische Schärfe der Philosophie durch eine Kritik der Philosophie selbst so weit neutralisiert zu sein, dass er den für ihn bleibenden Ertrag der Konfrontation von Gnosis und Astronomie einbekennen kann : *Multa tamen ab eis (sc. philosophis) ex ipsa creatura vera dicta retinebam et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestationes siderum...* (V 3, 6). Das Wissenwollen als solches ist also keineswegs schon *curiositas ;* im Gegenteil, die *saecularis sapientia* unterscheidet sich gerade dadurch vorteilhaft von der gnostischen Spekulation, dass sie empirische Bestätigung zulässt, während die Gnosis eine glaubensartige Zustimmung ohne Verifikationsanspruch verlangt : *Ibi autem credere iubebar et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diversum erat.* Augustin verbindet die Verfehlung der *curiositas* hier also weder mit dem Gegenstand, der stellaren Region, noch mit dem eigentlich « wissenschaftlichen » Bestehen auf Genauigkeit und Nachprüfbarkeit, sondern allein mit der anmasslichen Unreflektiertheit des Gebrauchs der Vernunft. In dieser Subtilität war der Gedanke freilich nicht traditionsfähig, aber auch bei Augustin selbst nicht einstimmig festgehalten.

Die curiositas kehrt im zehnten Buch der 'Confessiones' wieder im Zusammenhang der dort gegebenen Rechenschaft der geistigen und geistlichen Lebensgeschichte ; das geschieht ab Kapitel 30 am Leitfaden

der *genera vitiorum* nach 1. Joh. 2, 16, und der *curiositas*, als einer der drei Lastergattungen, ist das ganze Kapitel 35 gewidmet : sie repräsentiert aufs genaueste die *concupiscentia oculorum*, die pure « Funktionslust » des Sinnesorgans, die sich noch am nichtigsten Gegenstand genügt, die *experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas*. Diese triebhafte Selbstgenugsamkeit des Erfahrens verkleidet sich in die grossen Worte, unter denen der menschliche Geist seine Würde begreift : *nomine cognitionis et scientiae palliata*. Die *curiositas* unterscheidet sich gerade darin von der sinnlichen *voluptas*, dass sie gleichgültig gegenüber den Qualitäten des Schönen und Angenehmen ihrer Gegenstände ist : *curiositas autem etiam his contraria*. Sie « geniesst » ja nicht ihre Gegenstände, sondern sich selbst, das im Erfahren sich bestätigende Wissenkönnen ; und deshalb ist sie ihrem Wesen nach ein « Versuchen », *forma tentationis*, aber in dem hintergründigen Doppelsinn, in dem das Sich-versuchen an und mit dem auch Widrig-Ungewöhnlichen *(tentandi causa)* zugleich eine « Versuchung » im Verstande des geläufigen *ne nos inducas in tentationem* ist. Die letzte Steigerung dieses versuchten Versuchens der *experiendi noscendique libido* richtet sich, nachdem alle Vorstufen von « Schaulust » kurz berührt sind, auf Gott selbst : *in ipsa religione deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata*. Hier wird Gott um des Selbstgenusses des puren Erfahrens willen in Dienst genommen, instrumentalisiert. Man erkennt hier, was es bedeutet, wenn Augustin immer wieder in seinem Werk auf die strenge Differenz von *frui* und *uti* zurückkommt : der Grundcharakter des Weltlichen für den Menschen ist seine *utilitas*, seine Instrumentalität *ad salutem*, während der erfüllte Seinsbezug des *frui* nur auf Gott gerichtet sein darf[3]. Die *curiositas* enthüllt den ihr immanenten Unordnungsgehalt gerade darin, dass sie im Extrem noch Gott dem *uti* unterwirft, um das *frui* auf sich selbst wenden zu

3. De div. quaest. LXXXIII q. 30 : *Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est. Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti.* Der Lasterkatalog muss sich also aus der Unterscheidung von *usus* und *fruitio* ableiten lassen. Zugleich ergibt sich eine Prämisse für den der *curiositas* entgegengesetzten positiven Erkenntnisgehalt : die Erkenntnis erschliesst den instrumentalen Sinn der Weltdinge, befragt sie auf die in ihnen angelegte Dienlichkeit. Das aber heisst : die augustinische Sinngebung der Welterkenntnis ist nicht mehr die « reine » Theorie der klassischen hellenischen Philosophie. Die Unterscheidung von *usus* und *fruitio* ist über die Sentenzensammlung des *Petrus Lombardus* (I d. 1 a. 2), allerdings nach einer anderen Augustin-Stelle (De doctr. chr. I 3-4), Allgemeingut der Scholastik geworden und hat zur Herausbildung eines Wahrheitsbegriffes beigetragen, der unter dem Kriterium der *utilitas* die Frage nach der metaphysischen Teleologie ausklammern und sich mit der Hypothese als einer potentiellen Nutzungsanweisung begnügen konnte, eine Konsequenz, die Augustin selbst natürlich ganz fern liegt ; für ihn ist die *utilitas* ein ontisches Korrelat der *providentia*, woraus folgt : *Omnia ergo quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur judicando ratio.*

können. Aber auch ohne die angemasste Indienstnahme des Absoluten ist der Selbstgenuss des Menschen von Augustin verworfen worden ; er untersucht dies als ein Grenzproblem der Unterscheidung von *uti* und *frui* in De doctrina christiana I 20-21 : *Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei... Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant, an uti, an utrumque.* Zunächst wird die *fruitio* für das zwischenmenschliche Verhältnis abgewiesen, auch gegen das Gebot, einander zu lieben, von dem Augustin sehr vorsichtig meint, dass es nicht gebiete, den anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben (was eben der *fruitio* gleichkäme), weil der Mensch am Menschen nicht sein Glück finden kann : *Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata...* Die erschreckende und folgenreiche Alternative, dass der zwischenmenschliche Bezug damit unter den Oberbegriff des *usus* gerät, wird nicht weiter entwickelt ; es genügt, dass zwischen dem menschlichen Ich und Du die intensivste Stufe der Seinsbegegnung nicht statthaben kann. Und eben dies wird nun auch für das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ausgeschlossen : *Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquido advertas ; quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est... sed ad seipsum conversus, non ad incommutabile aliquid convertitur.* Diese so ausgelegte *regula dilectionis* gibt das Fundament her, auf dem die Vorstellung der *curiositas* als des sich selbst genügenden und sich selbst geniessenden Erkenntnisvermögens erwächst.

Wenden wir uns nun wieder unserer zentralen Stelle Conf. X 35, 55 zu, so fällt von dem aufgewiesenen systematischen Zusammenhang her Licht auf den Katalog der ihrer letzten Steigerung *(in ipsa religione deus tentatur)* vorausgehenden Stufen der *curiositas* : nach dem Ergötzen an einem verwundeten Leichnam werden die Schauspiele im Theater genannt und von hier (wohl assoziiert durch die stoische Kosmos-Theater-Metapher) wird auf die Naturforschung und die *artes magicae* übergeleitet[4]. Die Rätsel der Natur, denen sich ein « reines » Wissenwollen zuwendet, sind ausdrücklich charakterisiert als Gegenstände, die ausserhalb unser selbst liegen ; das deutet einen Zusammenhang an, in den die *curiositas* (nicht erst bei Augustin, wie sich zeigen wird) immer wieder gestellt wird : die Gegenrichtung zur Selbsterkenntnis. Erst in der Selbsterkenntnis zerstört sich der unreflektierte Selbstgenuss, während sich die Naturforschung durch die Selbstbestätigung des Geistes im Wissen gerade

4. Einen anderen Katalog der Regionen der *curiositas* finden wir In epist. Joannis tract. II 13 : *Iam quam late patet curiositas ? Ipsa in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas. Aliquando tentat etiam servos dei, ut velint quasi miraculum facere, tentare utrum exaudiat illos deus in miraculis, curiositas est...* Hier fehlen die « Anatomie » und die *operta naturae*, die dämonischen Züge der *curiositas* sind herausgehoben.

um den « Nutzen » der Selbsterkenntnis bringt. Das Wissen um des Wissens willen hat für Augustin diesen Hintersinn, diese Art von Nutzlosigkeit für den Menschen : *Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur : quae scire nihil prodest, et nihil aliud quam scire homines cupiunt*[5]. Hier, in der generellen Aussage über das Wissensstreben der Menschen, glaubt man ein Zitat des ersten Satzes der Metaphysik des *Aristoteles* vor sich zu haben, nur dass das legitimierende φύσει gestrichen ist und dadurch das *cupiunt* = ὀρέγονται ganz aus der klassischen Bedeutungssphäre, in der es etwa « Vollzug des Wesenhaften » gleichkommt, heraustritt. Die τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις, auf die sich Aristoteles berufen konnte, darf nun kein bestätigendes σημεῖον mehr sein (Metaph. 890 a 22), und die interesselose « Reinheit » des theoretischen Schauens χωρὶς τῆς χρείας ist nun zur *vana cura* einer heillosen Weltverfallenheit geworden.

Die systematische Konsistenz der *curiositas*-Vorstellung, die wir in den 'Confessiones' vorfinden, lässt sich nun freilich nicht für das Gesamtwerk Augustins verallgemeinern. Nicht immer wird die *curiositas* als eine bestimmte innere Verfassung des *Subjekts* gesehen ; die für die Tradition so nachhaltige Definition von *Objekt*bereichen her ist nicht nur ein Missverständnis augustinischer Texte, wenn auch unzureichend angesichts des *ganzen* Augustin. Unter einem biographisch-genetischen Gesichtspunkt betrachtet, scheint die *objektive* Bestimmung des anthropologischen Phänomens die frühere zu sein. In *De moribus ecclesiae et de moribus Manichaeorum* I 35-38 stellt Augustin die *temperantia* an die Spitze der Tugenden, da sie die *cupiditas* zügele ; die *cupiditas* aber ist hier nicht eine innere Unordnung des Subjekts, sondern wird effiziert durch die über das Auge hereinwirkenden Lockungen der stofflichen Welt. Die heidnischen Vergottungen der Gestirne bezeugen diesen Zusammenhang besonders eindringlich : das Subjekt wird von der « Einstrahlung » dieser (von der Gnosis dämonisierten) Objekte überwältigt. So kommt es zu einer ausgeprägt dualistischen Formulierung : *Vetiti autem sumus converti ad ea quae videntur... Amandus igitur solus deus est : omnis vero iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda...* Die Innerlichkeit

5. Die Stelle wird verschieden gelesen. Abweichend von der hier gegebenen Lesung, die *et nihil aliud...* von dem Relativsatz ablöst und zu einer selbständigen, das Wissenwollen trotz Nutzlosigkeit erläuternden Aussage macht, lässt sich auch lesen : *quae scire nihil prodest et (quae) nihil aliud quam scire homines cupiunt.* Das *cupiunt* ist in der Sprache Augustins so eindeutig negativ, dass die generalisierende Auffassung verständlich macht, wie die Menschen gegen ihr wahres Interesse durch triebhaftes Begehren hier dem ihnen Ungemässen nachjagen. Eine andere gelegentlich auftretende Deutung der Stelle nimmt das *et nihil aliud...* als den rechtfertigenden Vorwand für die *curiositas*, so dass *nihil aliud quam scire cupere*, wenn man dem nur Glauben schenken könnte, nicht identisch mit der *curiositas* wäre, sondern die Rechtfertigung eines wie *curiositas* « aussehenden » Verhaltens. Dann wäre etwa zu übersetzen : « was zu wissen sie nicht fördert, was (aber) die Menschen (angeblich) nur als reines Wissen erstreben ». Die hier vertretene Lesung erscheint mir als die naheliegende.

ist noch ganz verstanden als erfüllt von der Emanation ihrer Objekte, sei es der weltlichen, sei es der transzendenten ; und die *curiositas* ist der Inbegriff für die Weltinfektion des Subjekts. Wenn der Mensch die Natur *curiosissime intentissimeque* durchforscht, vermeint er, sich eines grossen Besitzes zu bemächtigen und wesentliche Wahrheit zu gewinnen, während er doch in Wirklichkeit von seinem Objekt gefangen und über seine eigene wahre Situation getäuscht wird, wie es den Astronomen ergeht : *unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur.* Das ist hier rhetorisch übertreibende Ironie ; Augustin glaubt, so die Konsequenz der verblendetsten Illusion blosszustellen, die schon im Anspruch beschlossen liege, über die unerreichbaren und mit Irdischem nach der antiken Metaphysik unvergleichbaren Sphären etwas zu wissen und auszusagen. Aber man muss sich vergegenwärtigen, dass das für die Auf- und Umwertung der *curiositas* entscheidende Ereignis der beginnenden Neuzeit, die Reform der Kosmologie, eine dieser Formel ganz ähnliche Einkleidung ihres Pathos finden sollte : *Galilei* proklamiert im 'Sidereus nuncius' (ed. naz. II, 75) die Erhebung der Erde aus dem Bodensatz des Weltalls zum Gestirn unter Gestirnen und damit den Menschen zum Bewohner einer Sphäre, die ihm die klassische metaphysische Kosmologie als heterogenes Reich des ewigen Seins verschlossen hatte[6]. Die Homogeneisierung der metaphysischen Differenz der terrestrischen und der stellaren Weltregion ist eine Konsequenz der christlichen Kontingenzidee gewesen ; insofern ist Augustin, wie fast noch die ganze Scholastik, von antiken Vorstellungen bestimmt, wenn er die Erstreckung des Erkenntnisanspruches des Menschen auf den Sternenhimmel als eine äusserste *superbia* empfinden und mit der Hyperbel des illusionären Dortseins ironisieren kann. Aber zugleich könnte man ihm Hellsichtigkeit für die Bewusstseinswirkung der Astronomie zusprechen, wie sie sich am Beginn der Neuzeit manifestieren sollte ; denn die christliche Konsequenz, von der gerade die Rede war, hätte doch darauf hinauslaufen müssen, die antike quasi-göttliche Dignität der Sternenwelt *zur Erde hin* zu nivellieren (was ja *methodisch* der tatsächlich vollzogene Schritt war), während Galilei doch gerade die umgekehrte Angleichung der Erde *zum Stern hin* geleistet zu haben beansprucht. Es ist hier also etwas gesehen, was den immer virulenten Zusammenhang von Wissen und Selbstbewusstsein in seiner nur zu oft bildgeleiteten Tiefe trifft, auch wenn man wohl nicht ganz von der Hand weisen kann, dass in Augustin das gnostische Misstrauen gegenüber der Sternenwelt noch nachwirkte.

6. Ueber die Vorgeschichte dieser Formel Galileis bei *Nikolaus von Cues* vgl. meine Einleitung zu der Cusanus-Auswahl 'Die Kunst der Vermutung'. Bremen 1957. S. 21 ff. Ferner zur Metaphorik des kopernikanischen Pathos vom Vf. : Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960. S. 116 ff. Die hier in Rede stehende Augustin-Stelle ist durch das Zitat bei *Thomas von Aquino*, Sa. theol. II 2 q. 167 a. 1 für das Mittelalter herausgestellt worden.

Aber dieses gegenstandsspezifische Misstrauen ist doch schliesslich in der Frage der *Heilsökonomie* aufgegangen. In einem solchen Bezug jedenfalls treffen wir Bemerkungen zur Fragwürdigkeit kosmologischer Interessen am häufigsten an, wofür ein charakteristisches Beispiel die Stelle *De Genesi ad Litteram* II 34 gibt : *...nobis autem de intervallis et magnitudine siderum subtilius aliquid quaerere, talique inquisitioni rebus gravioribus et melioribus necessarium tempus impendere, nec expedit, nec congruit. Et melius credimus ea esse ceteris maiora luminaria, quae sancta scriptura ita commendat...* Zeitverwendung und Zeitverschwendung scheinen auf den ersten Blick recht oberflächliche Maszstäbe für Recht oder Unrecht « reiner » theoretischer Fragestellungen zu sein. Aber letztlich kommt auch hier die augustinische Grundkonzeption der *curiositas* zum Vorschein : der Mensch verleugnet in der Schrankenlosigkeit seines Wissenwollens seine Endlichkeit, sichtbar hier am Umgang mit seiner Zeit, so als ob er dabei kein Mass anzulegen brauchte. Wenn die neuzeitliche Wissenschaftsidee ganz betont darauf verzichtet, ihre Gegenstände und Gegenstandsregionen wertend abzugrenzen, Wissenswürdiges und Beliebiges zu scheiden, so ist ja dies nur möglich geworden durch die Ausschaltung des Einwandes der Endlichkeit mittels der methodischen Integration einer potentiell unendlichen Reihe forschender und in übergreifenden Funktionskomplexen tätiger Subjekte, deren je individuelles Leben weder Anspruch noch Maszstab für das zu leistende Wissensganze sein kann[7]. Ein nicht auf die Kapazität des Individuums, auf seine Daseins « erfüllung » bezogenes oder beziehbares Wissen ist der Antike wie dem Mittelalter eine noch ganz fernliegende Vorstellung ; der Oekonomiegedanke ist also nicht erst von der christlichen Heilssorge provoziert, wie sich noch zeigen wird. Augustin kann, um dieses Kriterium herauszuheben, durchaus so reden, als seien die kosmologischen Probleme bei genügend intensivem Einsatz lösbar, aber der Preis, wenn man so sagen darf, sei nicht vertretbar. Wieder in De Gen. ad Litt. II 23 greift er die Frage einiger Glaubensbrüder auf, ob der Himmel feststehe oder umlaufe, und antwortet : *Quibus respondeo, multum subtilibus et laboriosis rationibus ista perquiri, ut vere percipiatur utrum ita an non ita sit ; quibus ineundis atque tractandis nec iam mihi tempus est, nec illis esse debet, quos ad salutem suam et sanctae ecclesiae necessariam utilitatem cupimus informari...* Was aber die *necessaria utilitas* vollends infragestellt und den Aufwand zum Ertrag ins Missverhältnis bringt, ist die (schon von Epikur angewandte) Feststellung der Aequivalenz kosmologischer Theorien für den Menschen : *Et ab ipsis quippe qui haec curiosissime et*

---

7. Vgl. vom Vf. : Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode. In : Studium Generale V (1952) 3, S. 133 ff.

otiosissime quaesierunt, inventum est, etiam coelo non moto... fieri potuisse omnia quae in ipsis siderum conversionibus animadversa atque comprehensa sunt. Die zur *curiositas* konträre Haltung ist die ἐποχή ; die skeptische Technik der Sicherung der theoretischen Enthaltsamkeit dient hier der Heilsökonomie, gibt Spielraum auch für sehr diffizile theologische Fragen, in denen — im Gegensatz zu anderen patristischen Autoren — Augustin die Gefahr der *curiositas* nicht gesehen hat. So findet sich inmitten einer Erörterung über eine höchst subtile trinitarische Frage die gleichsam raumschaffende Parenthese : *Illa namque quae de hoc mundo quaeruntur, nec satis ad beatam vitam obtinendam mihi videntur pertinere ; et si aliquid afferunt voluptatis, cum investigantur, metuendum est tamen ne occupent tempus rebus impendendum melioribus.* (Epist. XI 2) Ganz in die Nähe des Fundierungszusammenhanges von ἐποχή und εὐδαιμονία in der akademischen Skepsis führt eine frühe Stelle (De musica VI 39), an der mit der Wortverwandtschaft *curiositas — cura — securitas* sehr sinnvoll operiert wird. Hier ist von den Ablenkungen der Seele die Rede, die sie in der Betrachtung der ewigen Gegenstände beirren. Die Aufzählung schliesst mit der *curiositas : Avertit denique amor vanissimae cognitionis talium rerum... et ex his curiositas nascitur ipso curae nomine inimica securitati, et vanitate impos veritatis.* Worin liegt aber die versucherische Attraktivität der *curiositas* ? Womit konkurriert sie gegen die Erhabenheit der ewigen Gegenstände ? Augustin hat an dieser Stelle eine seiner tiefsten Antworten auf diese Fragen gegeben : er führt die *curiositas* auf den *amor actionis* zurück, die der Verbindlichkeit des Wahren sich entziehende Betriebsamkeit (in der wir Plotins πολυπραγμονεῖν vor uns haben), und diese wiederum auf die *superbia* des Gott-gleichenwollens : *Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio deum imitari quam deo servire anima maluit.* (De musica VI 40) Die Heilsökonomie ist nicht nur « richtige Verwendung » der endlichen Möglichkeiten ; sie ist auch und zuvor Anerkennung und Annahme der Endlichkeit, Basis der *confessio* in jenem radikalen Sinn, den Augustin ihr gegeben hat als « Eingeständnis » der wahren Seinslage des Menschen. Die *curiositas* steht diesem als Daseinsökonomie zu vollziehenden Eingeständnis entgegen ; sie hält im Grunde ständig Ausschau nach Instanzen, auf die sie sich gegen die *confessio* der « schlechthinnigen Abhängigkeit » berufen kann. Und dabei kommt freilich auch die mit dem Anspruch des Absoluten konkurrierende Dignität des Gegenständlichen ins Spiel, und in diesem Zusammenhang erfährt das Misstrauen gegen das astronomische Interesse erst seine volle « systematische » Zuordnung.

Im einundzwanzigsten Buch *De civitate dei* geht es um die physische Möglichkeit der ewigen Strafe der Verdammten ; der letzte Grund des Glaubens an diese Möglichkeit ist die göttliche Allmacht, die souverän über alle Naturen verfügt. Aber wie bezeugt sich diese Allmacht ? Man

kann auf allerlei Wunderbares und Seltsames in der Natur verweisen, aber immer bleibt da der Einwand, eben dies sei die Natur, nur in einer ihrer selteneren oder uns unbekannteren Verwirklichungen : *Vis est ista naturae, natura eorum sic se habet, propriarum istae sunt efficaciae naturarum.* (XXI 7, 1) In dieser Argumentation verteidigt sich die antike Kosmos-Metaphysik gegen die Infragestellung des Zusammenhanges von Wesen und Wirkung durch die Fülle der *miracula*, die die hellenistische Welt zutage gefördert hatte. Es ist nicht zufälliger Opportunismus, dass Augustin für solche Gedanken Verständnis hat[8] : *Brevis sane ista est ratio, fateor, sufficiensque responsio.* Aber die *fortior ratio* ist doch die auf den Grund der Regularität der Natur zurückgehende, und sie bezieht sich nicht auf den *mundus innumerabilibus miraculis plenus*, sondern auf das *ipse mundus miraculum.* Das klingt wie eine Stoisierung des Wunderbegriffs, aber es hat hier eine ganz heterogene Funktion : es beseitigt die Verwendbarkeit des *impossibile* in der Kritik der theologischen Aussagen von der Natur her. Das « Wunderbare » besteht nun in der Inkongruenz des wirklichen und des bekannten Kosmos ; und es ist das Wesen der *curiositas*, dass sie, um die Gesetzlichkeit der Natur zur Appellation gegen die Transzendenz zu behalten, jene Differenz nicht wahrhaben bzw. beseitigen will. Das vermeintliche Wunder (hier in der Frage des ewiges Feuer überdauernden Fleisches) ist immer nur ein Stück von dem « Ueberschuss » des uns noch nicht bekannten Kosmos : *Sic ergo aliter quam nobis nota est, instituetur (sc. humana caro) in resurrectione mortuorum.* (XXI 8, 1) Aber dieses Beispiel sagt dem Ungläubigen nichts ; ihm muss aus einem anderen Bereich etwas geboten werden, *quo appareat posse fieri, ut aliter se habeat quaeque res, quam prius in rebus innotuerat suae determinatione naturae.* Wenn in der Welt ungewöhnliche und unerwartete Phänomene auftreten, wenn es von *monstra, portenta, miracula, prodigia* zu wimmeln scheint, so sind das alles nur subjektive Charaktere des *innotescere* der Erscheinungen. Die augustinische Lösung des Problems liegt in der Formel : *Portentum ergo fit, non contra naturam, sed contra quam est nota natura.* (XXI 8, 2) Die Regularität des Kosmos wird auf den göttlichen Geist bezogen, dem menschlichen wird sie zum Glaubenssatz — und damit die antike Metaphysik zur Enklave der christlichen Theologie. Bezeichnenderweise ist es wieder

---

8. Dass Augustin gerade im Zusammenhang mit seinem theologischen Voluntarismus und seinem Allmachtsbegriff klare Rückbindungen an die fraglosen Prämissen der klassischen Kosmos-Metaphysik erkennen lässt und noch in der späten Gnadentheologie nicht durchbricht, habe ich andernorts nachzuweisen gesucht : « Nachahmung der Natur ». Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In : Studium Generale X (1957) 276-278. Die Fundierung der *voluntas* in der *memoria* sowohl in der psychologischen wie in der trinitarischen Spekulation (Conf. XI 11, 12 ; XII 28, 38 ; De trin. III 4, 9) ist nur das Korrelat jener ontologischen Rückbindung in der Auslegung der Subjektivität.

ein astronomischer Sachverhalt, an dem das exemplifiziert wird. In der römischen Genealogie des Varro werde eine Veränderung an Farbe, Grösse, Gestalt und Bahn der Venus in mythischer Königszeit berichtet, ein einmaliger, weder vorher noch nachher beobachteter Vorgang. Varro musste dies ein *portentum* nennen, es erschien ihm *contra naturam : Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse : sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit ?* Dieser konsequent angesetzte Versuch, den antiken Kosmos und die christliche Welt der « Zeichen » zu versöhnen (und zwar auf Kosten der theoretischen Präsentierbarkeit)[9], wird nun aber nicht konsequent durchgehalten. Denn sogleich treten am Venus-Ereignis doch Gesetzesbegriff und Herrschervorstellung in eine gar nicht mehr nötige Antithetik : *Quid ita dispositum est ab auctore naturae coeli et terrae, quemadmodum cursus ordinatissimus siderum ? quid tam ratis legibus fixisque firmatum ? Et tamen (!) quando ille voluit, qui summo regit imperio ac potestate quod condidit, stella prae ceteris magnitudine atque splendore notissima, colorem, magnitudinem, figuram, et (quod est mirabilius) sui cursus ordinem legemque mutavit.* Es ist nicht auf den ersten Blick zu sehen, weshalb Augustin hier weiter geht, als seine These von der Subjektivität der *portenta* es erfordert ; aber bei näherem Hinsehen ergibt sich, dass der Gedankengang umschlägt, und zwar gegen die *curiositas*. Auch in dieser Tendenz wäre Augustin mit seiner Ausgangsthese zurechtgekommen, da er die kosmische Gesetzlichkeit nun doch so definiert hat, dass sie für den Menschen inappellabel bleibt. Aber eine *objektive* Konfundierung des Anspruches auf absolut verlässliche Gesetzlichkeit bot hier den schlagenderen Effekt (und der Rhetor ist nicht frei von der Neigung, die übergreifende « Systematik » dem momentanen Argumentationseffekt zu opfern) : *Turbavit profecto tunc, si ulli iam fuerunt canones astrologorum, quos velut inerrabili computatione de praeteritis ac futuris astrorum motibus conscriptos habent...* Die astro-

---

9. Eine solche Versöhnung war für das Christentum eine historische Notwendigkeit geworden in einer Zeit der Krisen für das römische Imperium. Es war ja nicht zufällig, dass das Christentum für die Katastrophen vermeintlich unverrückbarer Ordnungen verantwortlich gemacht wurde : die heidnische Reaktion konnte die eschatologischen Vorzeichenkataloge durchaus als « Interesse » und Beteiligung am Zerfall der Weltordnung interpretieren, und die Summe der gegen die Christen gerichteten Vorwürfe fand sich in der Formel zusammen, sie seien die *causae, per quas suis mundus aberravit ab legibus.* (Arnobius, Adv. gentes I 1) Augustin selbst findet noch (oder schon) die geläufige Redensart vor : *Pluvia defit, causa Christiani* (De civ. dei II 3). Die vom Christentum ursprünglich hergestellte Verbindung zwischen seinem Auftreten und den « Zeichen am Himmel » musste unter den Voraussetzungen der antiken Kosmos-Metaphysik als suspekte Proklamation der « Unordnung » erscheinen. Wollte das Christentum « Geschichte » gewinnen — und so darf man doch Augustins Absicht, zumal in *De civitate dei*, formulieren —, musste es sich im Hinblick auf die Idee des Kosmos legitimieren, die ihm nun als kritisches Prinzip (also in einer neuen, nicht mehr der ursprünglichen Geltungsweise) gegenübertrat. Näheres hierzu : Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. In : Studium Generale XII (1959) 491 f.

nomische *curiositas* springt in der Ambition auf die *inerrabilis computatio* heraus : der sinnenhaft vermittelte Blick auf den Sternenhimmel darf nicht das hergeben, was nur die Wendung nach innen, des Intellekts auf sich selbst und seinen illuminativ erhellten Grund, an Wahrheitsdignität erschliesst. Die *curiositas* sucht aussen, was nur innen zu finden ist. Ihre (prognostischen) Erfolge werden in einem anderen Zusammenhang *(coniectores)* sogar dämonischer Mitwirkung zugeschrieben : *...instinctu spirituum, quibus cura est tali poena dignos animos hominum noxiae curiositatis retibus implicare, etiam vera praedicant...* (XXI 8, 5)[10]

Die systematischen Interpreten patristischer Autoren lassen nur zu oft eine deutliche Scheu erkennen, auch *exegetische* Schriften in die Untersuchungen einzubeziehen. Natürlich bietet sich hier das einschlägige Material zufälliger, in der Bindung an oft ganz heterogene Vorstellungen, die mit dem Mittel der Allegorese erst adaptiert werden mussten. Aber die dem systematischen Element in der Auslegung biblischer Texte abgeforderte Anstrengung und Flexibilität stellt es auf eine Art von « Probe », die häufig eine Explikation oder Modifikation erzwingt, die ihm *in vitro* (wenn man so sagen darf) erspart bleiben. Fahnden wir nach der *curiositas*-Vorstellung beim Exegeten Augustin, so interessiert die Auslegung des 8. Psalms (Enarr. in Ps. VIII 13) vor allem deshalb, weil die hier figurierenden *pisces curiositatis* schon in Conf. V 3, 4 begegneten. Der Psalm enthält eine anthropologische Aussage : Gott hat den Menschen zum Herrn über seine Werke gesetzt und ihm alles untertan gemacht ; Vieh, Vögel und Fische werden als Untertanen ausdrücklich genannt. Augustin lässt nicht zur Geltung kommen, dass hier allgemein etwas über die kosmische Würde des Menschen und sein Herrschaftsverhältnis zur Natur gesagt ist. Er spitzt die Allegorese sofort auf den *filius hominis* in der messianischen Deutung zu, und aus der Statthalterschaft des Menschen über die Schöpfung wird die Zwingherrschaft des Gottmenschen über die drei Hauptgattungen der Sünden. In diesem Lasterkatalog stehen *curiositas* und *superbia* nebeneinander, im Unterschied zu Conf. V 3, wo die *superbia* als Genus der *curiositas* übergeordnet ist. Dabei wird die *curiositas* durch die Fische allegorisiert : *Intuere etiam pisces maris, hoc*

---

10. Die Heterogeneität der Argumentation in diesem wichtigen Kapitel beschränkt sich nicht auf die schon behandelte Apostrophe gegen die Astronomie, sondern stösst auch im folgenden wieder auf. Zu Beginn von nr. 3 kehrt die Ausgangsthese unversehrt wieder : *Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud, quam in eius natura per humanam suam experientiam cognoverunt.* Aber das ist eben gerade kein *mutare naturas*, sondern nur der subjektiv begründete Schein dessen. Die zu Anfang von nr. 5 auftretende neuerliche Formel spricht indes ganz unausweichlich von einem Eingriff in die Wesensnatur : *Sicut ergo non fuit impossibile deo, quas voluit instituere ; sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas.* Die Annahme einer genetischen Schichtung im Text, wobei sich das voluntaristische Moment verstärkt, lässt sich kaum umgehen.

est curiosos qui perambulant semitas maris, id est, inquirunt in profundo huius saeculi temporalia, quae tanquam semitae in mari tam cito evanescunt et intereunt, quam rursus aqua confunditur. Die Verwerflichkeit der *curiositas* liegt hier in der Hinfälligkeit und Flüchtigkeit ihrer Gegenstände ; das Missverhältnis zwischen dem *pertinacissimum studium*, zu dem die Neugierde antreibt, und den *inania et praeterfluentia*, die sie dabei gewinnt, stellt jene wesentliche « Unordnung » dar, die das Kennzeichen der Sünde ist. Der hier allegorisch substituierte, an 1. Joh. 2, 15-16 angelehnte Ternar beansprucht eine vollständige Klassifikation der Verfehlungen : *Haec autem tria genera vitiorum, id est voluptas carnis, et superbia, et curiositas, omnia peccata concludunt.* Das ermöglicht nun eine Projektion auf die evangelische Versuchung Jesu, wobei die zweite Versuchung auf der Zinne des Tempels, als so etwas wie ein « Experiment » auf die Treue Gottes, die Verführung *per curiositatem* allegorisiert. Das ist ein aus Conf. X 35, 55 schon vertrautes Moment : die *curiositas* tendiert letztlich darauf, Gott selbst « in den Versuch zu ziehen ». Aber gerade für diese Radikalität der Vorstellung geben die *pisces curiositatis* keinen äquivalenten Ausgangspunkt, denn sie können als solche nur verstanden werden von der Flüchtigkeit ihres (gegenständlichen) Elements und der Spurlosigkeit ihrer (theoretischen) Anstrengungen her. Augustins Exegese drängt über die Allegorese hinaus ; aber es ist für die Geschichte und Wirksamkeit dieser augustinischen Vorstellung entscheidend geworden, dass die Definition der *curiositas* durch bestimmte Erkenntnis*bereiche (temporalia, naturalia, caelestia, mirabilia* etc.*)* diejenige durch eine bestimmte Erkenntnis*gesinnung* in den Hintergrund gedrängt hat. Diese Bedeutungsverschiebung ist zumindest daran beteiligt, dass das frühneuzeitliche Pathos der Natur-und Himmelsforschung sich in der Umwertung der *curiositas* artikulieren konnte.

In einer Exegese zu Luk. 14, 16-24 (Sermo CXII 3-5) gibt Augustin eine Allegorese von Vers 19 : der zweite der zum grossen Mahl Geladenen entschuldigt sich damit, er habe fünf Joch Ochsen gekauft und müsse sie prüfen. « Fünf Joch Ochsen » bedeute die *sensus carnis huius*, denn : *quinque sunt, et iuga sunt.* Die Absenz, für die dies als Entschuldigung dient, ist das Fernbleiben vom Glauben, motiviert mit der Autarkie der Erfahrung : *novi, sentio, teneo ; natura ipsa me docet* — sollte das nicht dem Wahrheitsbedürfnis des Menschen genügen ? Demzufolge bindet sich der Wille an das Zeugnis der Sinne, begibt sich unter ihr Joch : *In eis quinque sensibus totius voluntatis sibi regulas ponunt.* Die Vorstellung der *curiositas* wird hier ganz aus der Konkurrenz zur *fides* entwickelt : sie ist Resistenz gegen den Anspruch des nicht zu Vergegenwärtigenden, insbesondere gegen die indirekte Bezeugtheit der biblischen Ereignisse, der Unwille, nicht dabeigewesen zu sein. Der *curiositas*-Begriff hat hier ganz und gar die Funktion, den Begriff der *fides* zu verschärfen : sie ist

der Verzicht selbst auf irgend eine sinnliche oder der sinnlichen nahekommende Beglaubigung. Die Menschwerdung Gottes hat nichts mehr zu tun mit der Beglückung des sich den Sinnen gestalthaft offenbarenden Gottes ; von dieser Manifestation wendet sich der Glaube als einem ihm zu geringen Anspruch ab : *Non enim faciem carnis domini videre in hoc tempore concupivimus.* Es lässt sich fast greifen, wie hier der *superbia* des Sehenwollens, die die *curiositas* ausmacht, ein gerade durch die Opposition der Vorstellungen provoziertes Korrelat der *superbia* des Nichtsehenwollens erwächst — es ist immer gefährlich, die Tugenden aus der Negation der Laster explizieren zu wollen — : *sed nos ibi non fuimus ; ecce non olfecimus, et credimus... sed nos in illo convivio non discubuimus ; et tamen ipsam coenam fide quotidie manducamus... nos non tangimus, quare credimus ? Si talia cogitaremus, quinque illis iugis boum a coena impediremur.* Der Glaube, als die von aller welthaften Erfahrung unabhängige Bestimmung des Willens *(regula voluntatis)*, ist also, verglichen mit dem « Joch » der alle Zustimmung von sich abhängig machenden Sinne, eine Form der Freiheit ; das nachzuvollziehen, erfordert nicht so sehr Rückgriffe auf Biblisch-Theologisches als auf Hellenistisch-Philosophisches. In der Opposition gegen die *fides* nimmt die *curiositas* dämonische Züge an ; aber, wie in jedem dualistischen Schema, färbt das auch auf die *fides* hinüber, und die rhetorisch glänzende Pointe, die ich noch zitiere, liesse sich leicht ins Gnostische übersetzen : *non ibi fuit Paulus qui credidit : ibi fuit Judas qui tradidit.*

Hier lässt sich nun die Frage nicht mehr abweisen, ob in der *curiositas*-Vorstellung nicht ein unausrottbarer *Dualismus* impliziert ist, so dass wir hier ein wesentlich *gnostisches* Element vor uns hätten. Die *curiositas* ist theoretische Weltimmanenz und als solche das Widerspiel der welttranszendierenden *fides*. Dieser Antithese ist die von *Aussen*gerichtetheit und *Innen*wendung äquivalent, denn die menschliche Innerlichkeit ist dabei ja nur als Bezeugungssphäre der Transzendenz gemeint[11]. Dazu kommt ein weiteres und entscheidendes Ausschliessungsverhältnis : die *curiositas* ist zuinnerst Widersetzlichkeit gegen einen nicht-rationalen Gottesbegriff, gegen die voluntaristische Souveränität des *mutare naturas*, die letztlich jede verlässige, auf Gesetzlichkeit insistierende Natur-

11. Dazu noch ein exegetisches Dokument über Röm. 8, 38-39 (Expositio prop. ex ep. ad Rom. c. 58). Das *Neque altitudo, neque profundum* unter den von der Gottesliebe trennenden Faktoren wird als Umschreibung der Gegenstandsregionen der *curiositas* gedeutet und der Inbegriff beider den Menschen sich selbst entziehenden Blickrichtungen als das nichtige Aussen dem wahrheitshaltigen Innen konfrontiert : *Plerumque enim inanis curiositas earum rerum, quae inveniri non possunt, aut frustra etiam inveniuntur, sive in coelo sive in abysso, separat a deo, nisi charitas vincat, quae ad certa spiritualia non vanitate rerum quae foris sunt, sed veritate quae intus, homines invitat.*

erkenntnis bodenlos macht. Jeder theologische Voluntarismus tendiert auf die Konsequenz, die menschliche Vernunft in ihrem Erkenntnisanspruch als eitel und sinnleer erscheinen zu lassen. Von dieser Einsicht her wird die innere Struktur des schon analysierten Kapitels Conf. V 5 noch deutlicher : Augustins rationale Motive der Abkehr vom Manichäismus erschienen ihm bei der Niederschrift nicht mehr als die, die er hätte haben müssen. Und der kritische Betrachter dieser geistigen Biographie wird das, in einem anderen Sinne, zugeben müssen : die Motive der Abwendung von der Gnosis waren nicht radikal genug, um mit dem Dualismus wirklich fertig werden zu hönnen. Die Anstrengung dieser Auseinandersetzung zieht sich zwar durch das ganze Lebenswerk hindurch, aber das Vorwiegen der *kosmologischen* Gründe für die Verachtung der Gnosis macht sich dabei insofern auch weiter geltend, als die kritische Leistung sich um kosmologische Grundfragen (Schöpfung *ex nihilo*, Entdämonisierung der *materia prima* etc.) zentriert. Der in *De libero arbitrio* angesetzte Versuch, Gott von der Verantwortung für die *mala* in der Welt zu entlasten, indem sie als Strafübel für das vom Menschen inaugurierte *malum* dargestellt werden, bereinigte zwar die manichäische Metaphysik, belastete aber dafür den Menschen mit einer kosmisch derart gravierenden Schuld, dass sich für sie ein adäquates « Bewusstsein » nicht einmal in Augustins eigener Selbsterforschung aufweisen liess. Diese Ueberlastung des Menschen mit der Verantwortung für sich selbst und für den ganzen Kosmos führte zu der in der paulinischen Prädestination vorgefundenen « Antwort » und zu dem ihr unentbehrlichen theologischen Voluntarismus. Das *Quia voluit* als der Inbegriff aller « Lösungen » ist aber *logisch* dem Dualismus ununterscheidbar äquivalent. Damit ist aber auch der genaue « Ort » der *curiositas*-Vorstellung nachgewiesen. Dualismus und Voluntarismus sind gleichermassen Negationen von Erklärung, Begreifen, Sich-verlassen-können. Der sich selbst nicht durchsichtige Dualismus in voluntaristischer Transformation setzt sich die *curiositas* in dualistisch klingenden Formeln zum Widerpart, zur Gegenposition ; tatsächlich aber ist die *curiositas* nur deshalb « dämonisierbar », weil sie die verhehlte dualistische Logik in den theologischen Souveränitätsformeln des Voluntarismus infragestellt und nicht zu akzeptieren bereit ist.

Augustin hat mit dieser Problematik gerungen, obwohl oder gerade weil sie ihm nie wirklich formulierbar, logisch greifbar geworden ist. Widersprüche, bei einem Geist dieses Ranges, widerlegen nicht nur, sie bezeugen auch die Gewalt der Fragen, der man sich nur zu entziehen braucht, um sich Widersprüche nicht nachsagen zu lassen. An der oben näher betrachteten Stelle Sermo CXII 3 findet sich eine Vorbemerkung zur besonderen Dunkelheit des lukanischen Textes in bezug auf die fünf Joch Ochsen, denen die Allegorese auf die *curiositas* gilt : *aliquid procul*

dubio est, quod nos ad quaerendum et intelligendum obscuritate sui provocat : et quia clausum est, ut pulsemus, hortatur. Hier tritt die *curiositas* selbst in den Dienst der Heilsökonomie, denn eben sie ist ja das « Organ », das auf den Reiz der Dunkelheit und Entzogenheit der Gegenstände anspricht. Es kann hier also nur die Gegenständlichkeit als solche sein, die die Neugierde, den Reiz der *obscuritas* (nachträglich) legitimiert. Aber nicht nur in seiner Offenbarung hat Gott den « Reiz » der *obscuritas* angewendet, sondern auch in seiner Schöpfung ; in Contra Julianum Pelagianum VI 17 ist das eigentliche *vitium curiositatis humanae* das schnelle Erschlaffen in der Bewunderung dessen, was sie begriffen hat : *Et revera haec est utilitas occultorum operum dei, ne prompta vilescant, ne comprehensa mira esse desistant.* Das könnte ein gut stoischer Gedankengang sein, und stoisch mutet auch die teleologische Begründung für die dem Begreifen sich entziehende Verborgenheit vieler Weltdinge an : *... etiam hoc deus, quemadmodum multa, sic occultare voluit, ut id investigare atque comprehendere humana coniectura non possit...* Das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Wahrheit wird als Bewegung, als ständiges Offensein verstanden, und der « Reiz » der Verborgenheiten lässt diese Intention nicht erschlaffen. Man spürt, dass in solchen Vorstellungen die Erfahrung des werdenden Augustin lebendig geblieben oder wenigstens formelhaft nachwirkend ist : in De libero arbitrio I 4 wird dem in die *fabulae* der Gnosis Verstrickten göttlicher Beistand zuteil, aber nicht als Geschenk einer definitiven Wahrheit selbst, sondern als Wiederherstellung der Freiheit zu fragen : *...emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare.* Noch in De vera religione 93-94 ist die *curiositas* zwar eine Verzerrung, aber als solche doch zugleich noch eine Bezeugung des legitimen menschlichen Wahrheitswillens, so wie die *superbia verae libertatis et veri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat divina providentia quid significemus vitiosi, et quo debeamus redire correcti.* So lässt sich auch die *curiositas* befragen : *quid aliud quaerit quam de rerum cognitione laetitiam ?* Der Zuschauer bei einem Schauspiel (eine exemplarische Situation der *curiositas* für Augustin) ist nicht nur naiv an die ihm dargebotenen Illusionen hingegeben und in ihnen aufgehend, sondern an seiner Schaulust ist auch die Anspannung beteiligt, hinter die Täuschungen und Kniffe der theatralischen Sensationen zu kommen, und eben darin bekundet sich, dass das wahre und innerste Begehren des sündhaft auf sein niederes Vergnügen bedachten Zuschauers der Wahrheit und Wirklichkeit zugewendet ist : *quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa veritate, ad quam omnis spectator pervenire se cupere confitetur, cum vehementer ne fallatur invigilat...* Der Durchblick durch die Oberfläche der Erscheinungen auf die hintergründige Wahrheit ist hier für den von Augustin gesehenen Menschen in jeder Situation impliziert ; in der Durchsichtigkeit des *malum* auf das *bonum* liegt die seiner Theodizee zentrale

Teleologie, die er dem platonischen Methexis-Schema abgewinnt[12]. Man vergleiche das mit der Gleichnis-Situation der platonischen Höhle : dort scheinen die Zuschauer der Schattenspiele an der Höhlenwand ohne Ahnung von der höheren Wahrheit zu sein, denn noch der Entfesselte muss gewaltsam zum Höhlenausgang geschleppt werden, so dass die Fesselung im Nacken als ein überflüssiges Element erscheint (und dem Neuplatonismus auch erschienen ist), weil die Genügsamkeit der Schaulust ganz an das Gegebene bindet — keine Transparenz, kein Erwachen der Anamnesis. Dagegen umspannt die von *De ordine* repräsentierte Theodizee noch in *De vera religione* auch die *curiositas* als eine Durchstiegsmöglichkeit zur transzendenten Wahrheit. Noch die Niedrigkeit eines Taschenspielers, dem die Gaffer scharf auf die Finger sehen, bringt den unausschlagbaren Wahrheitsbezug des Menschen zum Aufleuchten, ja hier in noch hintergründigerer Weise insofern, als die trotz aller Wachsamkeit erfolgreich Düpierten ihr ungebrochenes Vergnügen wiederum damit gerechtfertigt fänden, dass die *scientia* dessen, der sie zu täuschen wusste, sich bewährt hat : *et si eluduntur, quia sua non possunt, illius delectantur scientia qui eos eludit.* (Beinahe das Modell einer nominalistischen Darstellung der Transzendenz, könnte man sagen). Kommt aber einer dem Gaukler auf die Schliche, so wendet sich diesem die Gunst des Publikums zu, und auch das mit jenem platonischen Recht. Fazit : *Ita omnis palma cognitioni datur, et artificio et comprehensioni veritatis : ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt.* Der Relativsatz mutet wie eine Hinzufügung an, die sich hier aus der Konsequenz des Gedankenganges gerade noch nicht ergibt.

II.

Im Bereich des hellenistischen und spätantiken Denkens findet sich keine Vorstellung, die der augustinischen *curiositas* kongruent wäre. Es ist auch nicht damit getan, diese Idee als « Produkt » aus einer Reihe von Quellen herleiten zu wollen, obwohl ganz sicher in ihr heterogene Elemente des historischen Raumes, in dem sie erwächst, zusammentrafen. Für das Verständnis wesentlich ist zu sehen, dass gerade in dieser Konzeption ein fundamentales Motiv der Geisteswelt der ausgehenden Antike seine definitive Formulierung gefunden hat, um in dieser Gestalt (ohne auch seine geschichtlichen Voraussetzungen mitzubringen) in den

12. Diese Argumentationsweise ist zuerst in der Auseinandersetzung mit dem *probabile* der akademischen Skepsis in *Contra Academicos* II 7, 16 sqq. ausgebildet, wo das metaphorisch genommene *verisimile* jenen « Schein » vertritt, an dem man sich nie begnügen kann, ohne nach dem Wahren zu verlangen, für das er sich ausgibt oder für das man ihn — im Falle der skeptischen Enthaltsamkeit — hinnimmt. Näheres in meinen « Paradigmen zu einer Metaphorologie ». Bonn 1960. S. 92 f.

Vorstellungsfundus des Mittelalters überzugehen. Als Konsequenz des Hellenismus ist die augustinische *curiositas* ein klar abgesetztes Sediment der geistigen Enttäuschungen einer Epoche, die unter dem grossen Wahrheitsanspruch der klassischen Philosophie der Griechen begonnen hatte und in der Katalogisierung der Schulmeinungen schliesslich das Motiv des Verzichtes auf Wahrheit fand, soweit authentisch menschliches Suchen ihrer innewerden wollte. Aber für Augustin war die skeptische Distanzierung von dem verwirrenden Traditionsbestand nur ein Uebergang : er transformierte sie in jene ihm zum Programmbegriff werdende *humilitas*, die nun alles vom Sich-offenbaren der transzendenten Wahrheit selbst erwartet, und von deren sich der gnadenhaften Offenbarung bereithaltender Position aus die *curiositas* zum Inbegriff weltverschlossener theoretischer *superbia* werden konnte.

Was wir hier zu erfassen suchen, ist also am ehesten als ein « atmosphärisches » Moment des Hellenismus zu bezeichnen, eine sich in Schulformeln nur niederschlagende geistige Signatur der Epoche, die sich als solche gerade darin bekundet, dass sie dogmatische Differenzen mühelos übergreift bzw. « unterläuft ». Die den Hellenismus prägenden philosophischen Ideen (Skepsis, Epikureismus, Stoa), die gegen Ende des vierten Jahrhunderts sich schulmässig etablieren, haben eine auffallende Gemeinsamkeit in der *therapeutischen* Auffassung der Philosophie. Während für Plato und Aristoteles die Philosophie mit der in ihr vermittelten Wahrheit zur *Erfüllung* der wesenhaften Strebung des Geistes führen sollte, wird philosophische Einsicht nun zum *Korrektiv* einer verfehlten Richtungnahme des Menschen gerade in seinem theoretischen Streben, denn hier zeigt sich jetzt das Strittige und in Zweifel Verstrickende, Allzu-Dunkle und Allzu-Ferne, Ueberflüssige und Aengstende, der Abgrund der dogmatischen Zwistigkeiten, der in einer neuen Grundhaltung von « Vorsicht » vermieden werden soll. Sicherung der Daseinserfüllung (εὐδαιμονία) ist nun eher *Abschirmung* eines sich mehr und mehr aussondernden « Innenraumes » der Subjektivität als *Anreicherung* des Wahrheitsbesitzes aus dem Weltbezug. Jene « Vorsicht » ist methodisch und dem Grad ihrer Intensität nach unterschiedlich realisiert worden, aber von der ἐποχή als der « Normalqualität » in der Urteilslehre der Stoiker bis zur ἐποχή als der Glücksbedingung in der Skepsis ist dies die Grundhaltung im theoretischen Wirklichkeitsbezug.

Die geistige Biographie Augustins ist in ihrer *immanenten Konsequenz* noch nicht zureichend erfasst. Der Versuch zu « verstehen » darf sich das Schema der *conversio* nicht aufzwingen lassen. Zwischen der gnostischen, skeptischen, neuplatonischen und endlich der paulinischen Phase Augustins bestehen einsichtige strukturlogische Zusammenhänge. Die Akzente und Gewichte, die Augustin selbst verteilt hat, dürfen wir nicht ohne weiteres übernehmen : das gilt vor allem für die Rolle der

akademischen Skepsis, die viel gründlicher auf Augustin eingewirkt hat, als er es zugesteht. Wenn Augustin von der Skepsis zum Neuplatonismus fand, so ging er damit den Weg zurück, den die Akademie allzu schnell nach Platos Tod vorwärts gegangen war : das Sich-überschlagen in der Steigerung der Transzendenz des Wahren hatte die skeptische Resignation nahegelegt, aber Augustin fand den « platonischen Rest » im skeptischen Dogmatismus wieder und machte ihn virulent. Aber die vorbehaltlose, beinahe naive Bejahung der *θεωρία* liess sich nicht wiederherstellen. Die essentielle Bindung von *εὐδαιμονία* und *θεωρία* war gelöst. Gerade auf die Skeptiker beruft sich Augustin, um den absoluten Vorrang der *beatitudo* als Seinsanspruch des Menschen herauszuheben : *Beati quippe omnes esse volumus, quod ipsi quoque philosophi huius saeculi, et Academici de rebus omnibus dubitantes, teste patrono suo Tullio, coacti sunt confiteri : idque unum esse dixerunt, quod disputatione non egeat...* (Op. imp. c. sec. Juliani resp. VI 26). Aber wie konnte die theoretische Enthaltung der Skeptiker diesem Eingeständnis gerecht werden ? Die Skepsis unterstellt, dass das, was bei der konsequent durchgehaltenen *ἐποχή* sozusagen übrigbleibt, eben *εὐδαιμονία* sei. Diese Supposition enthält nun aber eine Alternative hinsichtlich der Bedingung ihrer Möglichkeit : entweder ist die *beatitudo* definiert durch die pure Absenz ihres Gegenteils, aller Arten und Faktoren von *miseria*, vorzüglich der Beunruhigung durch theoretische Widersprüche — dann ist die Urteilsenthaltung selbst schon wesentlich Verwirklichung der *beatitudo ;* oder die *beatitudo* ist definiert als ein innerer Besitz des Menschen, eine nur in ihm selbst zu realisierende Möglichkeit, die von der « Welt » her ständig überlagert, entkräftet, zurückgedrängt wird — dann ist die Zurückhaltung des Erkenntnistriebes die Herstellung eben der « Freiheit », in der jener innere Besitz voll angeeignet werden kann. Die Skeptiker (darin mit den Epikureern einig) hielten die negative Definition des Glücks für ausreichend und dementsprechend die theoretische Enthaltung für den Inbegriff dessen, was der Mensch zu seinem Glück zu tun vermöchte. Augustin wählt die andere Konsequenz ; das macht die theoretische Zurückhaltung zu einem blossen Schutz des nach innen gerichteten Suchens vor äusserer « Ablenkung », eben vor der *curiositas*. Der in sich selbst « reiche », durch die *illuminatio* ewiger Wahrheiten teilhaftige Mensch muss von der Triebhaftigkeit seiner vermeintlichen Armut befreit werden ; hier liegt die Funktion des für das zehnte Buch der 'Confessiones' so bedeutsamen Begriffs der *memoria*, die im Aufbau des Buches das positive Korrelat der *curiositas* darstellt.

An der hellenistischen Kritik der klassischen Dignität des theoretischen Weltverhaltens ist die Schule *Epikurs* stark beteiligt ; Prioritätsfragen zwischen ihr und dem Pyrrhonismus interessieren uns hier nicht. Wenn für die Skepsis der theoretische Trieb die Einbruchsstelle für die Ruhe-

losigkeit der dogmatischen Widersprüche ist, könnte man für die Epikureer die Wissbegierde als den Quell der Furcht bestimmen, die aber gerade nicht durch Urteilsenthaltung, sondern durch den Nachweis der emotionellen Indifferenz aller möglichen Theorien neutralisiert wird. Epikurs Physik, Theologie und Ethik sind durchaus homogen. Seinem negativen Glücksbegriff entspricht seine Erkenntnisökonomie : Erkenntnis soll subjektiv akute Ungewissheit beheben, aber nicht ein objektives Wissen konstituieren. Von den Göttern genügt es zu wissen, dass sie nicht *curiosi* sind wie der Gott der Stoiker, der sich in alles « hineinsteckt », dessen *providentia* als Grund der Hoffnung für den Menschen erkauft wird um den Preis der Furcht vor der individuell und konkret nicht aufrechenbaren Rationalität seiner Verfügungen. *Cicero* referiert diesen Gedankengang in einer für die Wort-und Begriffsgeschichte der *curiositas* aufschlussreichen Stelle (De nat. deor. I 20, 54) : *quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii deum ?* Die *cura* ist der Kern auch der *providentia*, und deshalb ist sie mit der unbelasteten Seligkeit des Götterlebens unvereinbar, woraus sich für den Menschen eine weder hoffnungs- noch furchtvolle, aber höchst eindeutig seine « Vorsicht » einrichtende Lage ergibt. Die *curiositas* ist, theologisch wie anthropologisch, unvereinbar mit der *beatitudo*. Die Oekonomie des den Menschen elementar « Angehenden » spielt, so weit wir es verifizieren können, eine besondere Rolle in der epikureischen Physik. Die Behandlung meteorischer und stellarer Phänomene, wie sie uns im Pythokles-Brief vorliegt, distanziert — teilweise ironisch — jeden Anspruch der theoretischen Neugierde und setzt sich deutlich zum beherrschenden Zweck, den emotionalen Infekt durch die mythisch signierte Himmelswelt auszuschalten, und zwar durch Neutralisierung, nicht durch Erkenntnis : *ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον* will der Autor gewährleisten, nicht *ἐπιστήμην* (Ad Pyth. 85). Das Offenbleiben aller möglichen Hypothesen, die doxographisch nebeneinandergestellt werden, darf gegenüber dem theoretischen Anspruch unbefriedigend bleiben, es muss aber die emotionale Indifferenz sicherstellen. Der Mensch kann die Phänomene als solche unbefragt stehen lassen, ihr Ansichsein ist *μὴ πρὸς ἡμᾶς τι* (94), so weit es nicht seine Gemütsruhe betrifft. Die Wissbegierde, als *ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν*, liefert der Enttäuschung aus, sich an das Mögliche zu halten, sichert allein die *ἀταραξία* (93, 96). Hinsichtlich der Himmelserscheinungen, wie hinsichtlich des Todes, beunruhigt den Menschen der Verdacht (*ὑποψίαι*), sie könnten ihn doch etwas angehen, ihm « etwas ausmachen » — sonst brauchten wir, so sagt Epikur ausdrücklich (Rat. Sent. XI), die Naturerkenntnis nicht. In dieser Funktion und in dieser Oekonomie ist Naturwissenschaft dem Menschen unentbehrlich (XII). Das Mass der mit den Problemen verbundenen Beunruhigung und Furcht

ist zugleich das Mass der Dringlichkeit ihrer Klärung (ἐκλόγισις) (XVIII). Man kann die Regeln theoretischen Verhaltens bei Epikur und in seiner Schule als einen gegen den ersten Satz der aristotelischen Metaphysik gerichteten Kodex betrachten. Damit verbindet sich dann die Polemik gegen die Kosmosbewunderung der *Stoa ;* dieses Amalgam wird uns bei *Lukrez* in der Anspielung auf das aristotelische Höhlengleichnis fassbar (II 1033 sqq.). Der Mensch in seinem Urzustand (V 932) lebt in einer Art seliger Beschränktheit, *sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus* (961), einem Zustand, als dessen entscheidender Vorzug die Selbstverständlichkeit des Gegebenen beschrieben wird, also das Fehlen jenes griechischen Staunens, das alle Wissbegierde auf den Weg gebracht haben sollte : *non erat ut fieri posset mirarier umquam* (979). Aber auch die hier attackierte Kosmosbewunderung der *Stoa* hat durch ihre Aesthetisierung ihre Funktion als Impuls theoretischer Aktivität mehr und mehr eingebüsst ; von der θεωρία bis zum λόγος ist der Weg durch das « Vorsichts » ideal der ἀπροπτωσία weit geworden. Diese ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή macht den stoischen Weisen ἄπτωτον ἐν λόγῳ (Stoic. Vet. Fragm. ed. v. Arnim II 130). Es bedarf schon der unwiderstehlichen Nötigung durch die καταληπτικὴ φαντασία, um das sich auf seinen inneren Besitzstand konzentrierende Subjekt zur gegenständlichen « Stellungnahme » zu provozieren.

Dass wir *Cicero* als den eigentlichen Vermittler der philosophischen Tradition an Augustin anzusehen haben, bedarf keiner Nachweise. Aber Cicero ist nicht nur Quellenvermittler ; sein « Eklektizismus » ist durchaus von einer authentischen Konzeption geleitet, die nicht so sehr Heterogenes und Schuldogmatisches mit Gewalt aneinanderzwingt, sondern die immanente, in den Sektenfehden vergessene und verdrängte Problemeinheit hellenistischen Denkens extrahiert und sichtbar werden lässt. Die Vorstellung einer « Oekonomie » des theoretischen Verhaltens entspricht am ehesten der in den Schulen unter verschiedenen Formeln erkennbaren Sorge um die Gefährdung des Menschen durch seine Wissbegierde. Wenn Cicero in De officiis I 4, 13 die Tugendlehre auf die *propria hominis* zurückführt, steht dabei der hellenische Primat der *veri inquisitio atque investigatio* unverrückt, aber nicht unbedingt, denn er gilt nur *cum sumus necessariis negotiis curisque vacui*. Diese Einschränkung ist doppeldeutig : einmal enthält sie den klassischen Gedanken, dass nur die Musse den Menschen für seine wesenhafte Verwirklichung im Erkennen freigibt, dann aber enthält sie auch das kritische Prinzip, dass die *cupiditas* nach der *cognitio rerum aut occultarum aut admirabilium* nur in der zu unseren anderen Beanspruchungen angemessenen Musse von uns selbst freigegeben werden darf. Die dem ersten Satz der aristotelischen Metaphysik so ähnliche Formel : *Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem...* (I 6, 18) schliesst also nicht aus, dass es hier Verfehlungen

gibt. Zwei *vitia* sind im Bereich dessen, was *maxime naturam attingit humanam*, zu vermeiden, die voreilige Zustimmung *(ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur)* und das unmässige Sich-einlassen auf dunkle und überflüssige Gegenstände : *quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias* (6, 19). Wo aber liegt das Kriterium der Unterscheidung und Beschränkung ? Eine gegenständliche Abgrenzung gibt es nicht ; Cicero zählt Astronomie und Geometrie, Dialektik und Zivilrecht ausdrücklich zu den Betätigungen, bei denen mit Recht anerkannt werde, *quod in rebus honestis et cognitione dignis operae curaeque ponetur*[13]. Die unmittelbar hinzugefügte Einschränkung bezieht sich auf die Oekonomie des handelnden Subjekts : *quae omnes artes in veri investigatione versantur, cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit...* Die durch die *res obscurae* dem Menschen abgeforderte und von seinem Wissensdrang willig aufgebrachte Anstrengung ist zwar als solche nicht tugendwidrig, aber in einer Wertekonkurrenz mit den öffentlichen Pflichten muss hier der Einsatz zurückgenommen werden. Es liegt also in der natürlichen Verborgenheit für menschliche Einsicht eine teleologische Vorzeichnung zumindest des Spielraums, in dem der Erkenntniswille durch die praktische Vernunft eingeschränkt und damit nur bedingt legitimiert ist. Die Lokalisierung der Gegenstände im Verhältnis zur Reichweite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist Ausdruck einer metaphysischen Zuordnung : *Latet fortasse obscuritate involuta naturae. Non enim me deus ista scire, sed his tantummodo uti voluit.* (De divinat. I 35) Die Antithese von *scire* und *uti* bereitet deutlich den schon aufgezeigten Zusammenhang der *curiositas*-Konzeption mit der Differenz von *uti* und *frui* bei Augustin vor[14].

---

13. Mit Bezug auf diese Stelle musste sich Cicero von *Ambrosius* in dessen Paraphrase De officiis ministrorum I 26-27 tadeln lassen. Zwar wird am Vorrang der *prudentia-sapientia*, also der « theoretischen » Tugend festgehalten, aber die Anerkennung von Astronomie und Geometrie wird ausgesetzt, denn was sei so dunkel wie astronomische und geometrische Untersuchungen, bei denen man die Tiefe der Lufträume messe und Himmel und Meer in Zahlen erfasse, die Sache des Heils aber hintansetze ? Hier ist also der folgenreiche Uebergang zu einer gegenständlichen Spezifizierung an einer Augustin sehr nahen *auctoritas* greifbar.

14. Die teleologische Begründung der theoretischen Selbstbeschränkung hat *Seneca* im 88. Lucilius-Brief mit der ihm eigenen Pointierungsfreudigkeit ausformuliert : *plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est* (36). Die resignierenden Programme der pyrrhonischen, megarischen und akademischen Skepsis, *qui novam induxerunt scientiam, nihil scire* (45), erscheinen ihm als Fazit der Verletzung jener Oekonomie durch die Philosophie. Das Wissenwollen des Unnützen und die theoretische Resignation sind Korrelate : *illi mihi non profuturam scientiam tradunt, hi spem omnis scientiae eripiunt.* Das Nächste und Nahe ist es, was uns angeht : *Quid ergo nos sumus ? quid ista, quae nos circumstant, alunt, sustinent ?* (46) Freilich konnte der Inkonsequente anderswo (De otio 32) die teleologische Argumentation auch so wenden, dass sie die dem Menschen eingeborene Neugierde unbeschränkt zu legitimieren scheint : *curiosum nobis ingenium natura dedit... perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida et non uno genere formosa solitudini ostenderet.* Das *curiosum ingenium* ist hier allerdings durch das ästhetische Zuschauertum im kosmischen Szenarium bestimmt.

Wenn Ambrosius Ciceros bedingte Zulassung von Astronomie und Geometrie kritisiert (Anm. 13 ; dazu : Exam. V 24, 86), so können wir dabei mit dem Einfluss des *Philo Alexandrinus* rechnen, dessen Formulierungen hellenistischer Philosophie im biblischen Medium exemplarisch nachwirkten. Die augustinische Vorstellung der *curiositas* hat in Philos Allegorese *De migratione Abrahami* ihre deutlichste Vorprägung ; auch wenn wir einen direkten Einfluss auf Augustin nicht annehmen dürfen, ist doch eine vermittelte Kenntnis vorauszusetzen. Abrahams Weg aus Chaldäa über Charan nach Sichem, schliesslich nach Aegypten, gibt Philo den Grundriss für eine Darstellung des geistigen Weges des Menschen aus der Selbstentfremdung zur Selbstaneignung. Chaldäa ist das Land der Neugierde (*περιεργία*), und zwar in ihrer astronomischen Gestalt. Die Neugierde ist Autonomie der Sinne, die in der Botmässigkeit des *νοῦς* stehen sollten, stattdessen aber den Menschen an das ihnen Gemässe preisgeben : *ὀφθαλμοί σε ἄγουσι... πρὸς τὰ φίλα ἑαυτοῖς* (De migr. 10). Der Weg Abrahams führt von der *αἴσθησις* zur *σοφία* (28). Der Aufenthalt in Charan versinnbildet die Umkehr von der Himmelsneugier zur Selbsterkenntnis, die über die Entdeckung des Nichtwissens zur Gotteserkenntnis führt (134) und durch diese erst zur Erkenntnis der Welt als seines Werkes (185). Die Legitimität dieses Umweges zum Kosmos ist im « Eigentum » des Urhebers an der Wahrheit seines Werkes begründet (41-42), denn der philonische Gott findet nicht, wie der platonische Demiurg, den Kosmos als eine ideale Objektivität vor, sondern er hat die *ἐπιστήμη τῶν γεγονότων* selbst begründet (41). Das ist ein Gedankengang, der zum *solus scire potest qui fecit* als einem erkenntniskritischen Prinzip hinführt, hier aber in der Eigentumsmetapher stehen bleibt : legitimes Wissen darf sich nur von Gott als der *ἀρχὴ καὶ πηγὴ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν* herleiten (42) und sich nicht auf die unvermittelte Inspektion des Kosmos gründen wollen. Die ägyptischen *δοκησίσοφοι* stehen hier für den unlauteren, widerrechtlichen Anspruch des « direkten » Gesehenhabens : ihre Theorien über den Kosmos implizieren den Wahrheitsanspruch des Augenzeugen, der « dabeigewesen » ist und « mitgemacht » hat, als das Werk entstand, denn sie massen sich an, die *αἴτιαι* von allem zu kennen *ὥσπερ ἢ τῇ τοῦ κόσμου γενέσει παρατυχόντες... ἢ σύμβουλοι περὶ τῶν κατασκευαζομένων τῷ δημιουργῷ γενόμενοι* (136). Gottes Hoheitsrecht über das Geheimnis seiner Schöpfung, das nur von ihm selbst auf dem Wege über die innere Annahme einer Form von Offenbarung mitgeteilt werden kann, ist ein wichtiges Motiv des *curiositas*-Komplexes, das in Gestalt der exegetischen Frage, warum der Mensch als letztes der Geschöpfe entstanden sei, und der Antwort darauf, er sollte nicht Zeuge des Schöpfungswerkes werden, wiederkehrt, ein Motiv, das der mythischen Eifersucht des Gottes auf den Menschen nicht entwachsen ist ; im spätmittelalterlichen Nominalismus nimmt es

systematischen Ausdruck an und innerviert eine neue erkenntnistheoretische Lösung. Aber bei Philo ermöglicht die Allmacht der Allegorese noch die Vorstellung, die Wahrheit auch über die Fragen der Kosmologie werde nicht gänzlich vorenthalten, sondern sei in den Kundgaben Gottes sehr wohl enthalten. Die Neugierde erweist sich als eine Form der « Voreiligkeit », die die Mühe des langen Weges Abrahams nicht mitmachen will, sondern sozusagen im Handstreich *ἀπὸ γῆς εἰς ὕψος* sich erheben möchte, wie es in der dem Moses in den Mund gelegten Didaskalie (184 sqq.), an die *χαλδαΐζοντες* gerichtet, gesagt wird. Aber wenn Philo die « Chaldaisierenden » ermahnen lässt : *καταβῆτε οὖν ἀπ' οὐρανοῦ* (185), so ist das nicht blosse rhetorische Figur, sondern es lebt darin der Verdacht der im Theoretischen wirksamen Transpositionsmagie, den wir bei Augustin in der *tanta superbia* der Astronomen wiederfinden : *...ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur.* Die in aller antiken Erkenntnistheorie implizierte *ὁμοίωσις* verbindet potentiell theoretische Neugierde und magische Selbstüberhöhung, ergibt eine Art kosmischer Unionsmystik, die in ihrer Konsequenz die Verbindlichkeit des Kosmos infragestellt. Dieser Zusammenhang macht erst verständlich, dass die Selbsterkenntnis als spezifisches Antidotum solcher *curiositas* erscheint : *μεταναστάντες οὖν ἀπὸ τῆς κατ' οὐρανὸν περιεργίας ἑαυτοὺς οἰκήσατε* (187), denn Erkenntnis des Selbst ist hier bei Philo noch nicht Erschliessung eines inneren Besitzes — das hat erst Augustins *memoria* ermöglicht —, sondern die rechte Einordnung des Menschen in seine kosmische « Stelle » : *οὕτως γὰρ ὧν τε ὑπακούειν καὶ οἷς ἐπιτάττειν προσῆκεν αἰσθήσῃ* (8). Die *περιεργία* will in ihrem heimlichen Transpositionstrieb gerade diese « Stelle » nicht wahrhaben ; sich selbst zu erkennen, heisst also zu wissen, was für mich « oben » und was « unten » ist, was mich zur Unterwerfung und was mich zur Beherrschung beansprucht. Dieses Diagramm wird man unschwer noch in der ironischen, grotesken, fabulosen Verzerrung und Verkleidung des Metamorphosen-Romans des *Apuleius* entdecken können : hier ist ja die sozusagen « ontologische » Voraussetzung der unmässigen *curiositas* des Helden gerade die aufgehobene Kosmizität der Welt, die Zersetzung des eidetisch gebundenen Möglichkeitsbegriffs, die einen Raum schafft, in dem « alles möglich » ist : *nihil impossibile arbitror...* (I 20, 2), — und von der Ueppigkeit eines Festmahls : *quicquid fieri non potest ibi est* (II 19, 2). Die Neugierde sucht nicht mehr das Wunderbare und Bewundernswerte des Kosmos, sondern das Wunderliche, Seltsame, nur noch Begaffbare eines akosmischen Gestaltenwirrwarrs ; der Held beschreibt sich denn auch als *nimis cupidus cognoscendi quae rara miraque sunt* (II 1, 1). Es ist ganz undenkbar, dass Augustin, wenn er *curiositas* gebraucht, nicht diesen ihm wohlvertrauten Lucius vor sich gesehen haben könnte[15].

15. Zu *curiositas* bei Apuleius vgl. H. J. Mette in : Festschrift Snell (1956) 227-235.

Das « Seelendrama » des *Neuplatonismus* zeichnet die Zuordnung von *memoria* und *curiositas* zu den Peripetien des metaphysischen Prozesses vor, die sich in der Stellung der beiden Begriffe in der Komposition des zehnten Buches der 'Confessiones' noch reflektiert. In den neuplatonischen Antithesen von Einheit und Vielheit, Geist und Stoff sind die Grundrichtungen möglicher Seelengeschichte gegeben. Im Anschauen der Einheit des Geistigen im *νοῦς* erfüllt die Seele ihre Wesensbestimmung. Auch noch als Weltseele bleibt sie Einheit, weil sie nicht « in » der Welt ist, sondern dem Göttlichen zugewandt bleibt und doch zugleich die Welt durchwaltet : *ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα* (Plotin, Enn. IV 8, 2). Sinkt sie aber zur Vereinzelung der menschlichen Seele herab, zur Vielheit im Vielfältigen, dann ist sie innerweltlich und weltgefährdet und kann sich nur dadurch bewahren, dass sie zu ihrer Herkunft hinaufschaut oder auf sich selbst den Blick gerichtet hält. Diese schützenden Blickrichtungen lassen sich nur negativ bestimmen : sie schützen vor der Infektion durch die Welt, der auf sich selbst gewendete Blick ist nichts anderes als ein « züchtig niedergeschlagener » Blick. Hier hat nun die Neugierde ihren systematischen Ort, denn wodurch sonst könnte die Seele in ihrem Widerstand gegen die weltliche Zumutung ermüden und schliesslich doch sich in die Vielheit verlieren : *μέρος γενομένη μονοῦταί τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ*. Dieses *πολυπραγμονεῖν* ist das Aequivalent der *περιεργία*, es ist das seine Zentrierung verlierende Dasein von aussen, von den Dingen her, ein « Vergessen » des Einen und der eigenen genuinen Einheit in der « Zerstreuung », die durch das Sehen effiziert wird. In diesem plotinischen Sehen, wie es vor allem Enn. I 8, 4 dargestellt ist, steckt das *πάθος* der Preisgabe an den Gegenstand und damit zugleich *ὁμοίωσις* mit der metaphysischen « Qualität » des Gegenstandes. Das Sein des Sehenden wird nicht nur affiziert, sondern « effiziert » von dem, was er sieht ; daher wird die Seele, im Augenblick ihrer Hinwendung zum Stoff, ganz von Dunkelheit und Unbestimmtheit erfüllt, der Hyle gierig assimiliert. Das Sehen ist in seinem Vollzug ekstatisch, hat nicht die theoretische Distanz der Vergegenständlichung, sondern treibt hilflos in die Selbstentfremdung, den Selbstverlust hinein. Die hier beschriebene Subjektivität ist eigentümlich leer und substanzlos und daher in ihrer « Geschichte » ausgesetzt an die Attraktionen der metaphysischen Szene. Sehen ist Seinsschicksal ; es ist für die Vorstellung der *curiositas* eine entscheidende Voraussetzung, dass es auf diesem Boden das unverbindliche Zuschauertum, das selbstgewisse Revuepassieren-lassen der Welt nicht gibt und nicht geben kann, sondern im Sehen überlässt sich die Seele dem Gesehenen : *ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα... σκότον ὁρᾷ... βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει...* Es ist bemerkenswert, dass die griechischen Aequivalente für *curiositas* vom äusseren Habitus des in seiner Zerstreuung Geschäftigen ausgehen und dieses Phänomen im

Grunde immer noch vom Ideal der theoretischen Musse her formulieren ; daraus ergibt sich für Plotin die Unfähigkeit, die Blickwendung der Seele als einen inneren Vorgang zu beschreiben, und er muss an der zitierten Stelle (IV 8, 4) vom Schwachwerden der Seele sogleich zu ihrer Vielgeschäftigkeit überspringen. Die Stelle für die innere « Entscheidung » bleibt ausgespart ; so etwas wie « Motive » kommen nicht ins Spiel. Hier war für Augustin deutlich ein Problem vorgezeichnet. Weil bei Plotin die Geschichte vom Abfall und von der Rückkehr der Seele eine *kosmische* Geschichte ist, bei der das Individuum sich schon im *status defectus* vorfindet, liegt der Akzent der Darstellung notwendig auf der unteren *conversio*, auf der die Seele zu ihrem ursprünglichen Sein zurückrufenden Erinnerung und den aus ihr folgenden Schritten des Zusich-selbst-Erwachens. Die metaphysische Aitiologie des Seelenzustandes dient nur der Orientierung für die teleologische Paideutik. Anders bei Augustin, wo zwar das *peccatum originale* ein Aequivalent des neuplatonischen Abfalls darstellt, aber die Dramatik der Seelengeschichte doch entscheidend als Prozess des individuellen Subjekts begriffen wird, das *seinen* Abfall ebenso « erleben » kann wie *seine* Umkehr. Damit rückt die Darstellung der Möglichkeiten der « Versuchung » unter denselben paideutisch-therapeutischen Aspekt wie die der « Bekehrung » ; ja mehr noch, da die Betonung des gnadenhaften Charakters der *iustificatio* diese mehr und mehr der paideutischen Zugänglichkeit entzieht, bekommt die Landschaft der Hinterhalte des Bösen, der *tentationes*, die grössere Aufmerksamkeit des beschreibend-klassifizierenden Orientierungssinnes. Nicht mehr ein Zustand ist zu erfassen, sondern ein Feld von Möglichkeiten, deren jede erneut das ganze Drama des Selbstverlustes in sich schliesst. Hier liegt der Ansatz für die Rezeption und weitere Ausbildung der *curiositas*-Vorstellung.

Dass in der *curiositas* nicht ohne weiteres ein Bedeutungsäquivalent der griechischen περιεργία zu sehen ist, tritt schon darin zutage, dass wir den Ausdruck *operositas* dafür angegeben finden (Quintilian, Inst. Orat. VIII 3, 55), bei *Tertullian* auch neben der von ihm schon sehr spezifisch gebrauchten *curiositas*, die hier ihr antignostisches Kolorit annimmt. Man kann die Bedeutungsdifferenz vielleicht so bestimmen : die *operositas* entspringt aus einer geistigen Situation, die durch die *curiositas* heraufgeführt worden ist. Tertullian sieht das vom Aspekt eines vermeintlich « schlichten » Glaubens aus, in dem alles Fragen zur Ruhe gekommen ist, und zwar nicht so sehr durch einen nachweisbaren Besitz an dogmatischen Wahrheiten, als vielmehr durch Aufgabe des im Fragen waltenden Wissensanspruches. Die Gnosis hat für ihn ihre Wurzel in der obstinaten Insistenz des Weiter-fragens. Er weist es weit von sich, die von ihm je behandelten theologischen Probleme selbst aufgeworfen zu haben, alle Einwände und Fragen seien ihm von aussen aufgenötigt

worden (De baptismo 12). Etwa über die Seele mehr wissen zu wollen als das schlichte, in seiner Annahme allen Problemen Halt gebietende *ex dei flatu* (De anima III 4) führt in den uferlosen Aufwand des Argumentierens und der rhetorischen Ueberzeugungskünste : *late quaeruntur incerta, latius disputantur praesumpta. Quanta difficultas probandi, tanta operositas suadendi...* (II 6) Tertullian macht die Häretiker für die Rezeption der antiken Philosophie im Christentum verantwortlich ; der Pluralismus zwingt dazu, sich der ausgebildeten Mittel der Auseinandersetzung zu bedienen. Eine homogene Religion brauchte keine philosophische Rezeption. Die biblische Aufforderung « Suchet und ihr werdet finden ! » darf nicht als Freigabe der *curiositas* verstanden werden : *Unius... et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quarendum est donec invenias, et credendum, ubi inveneris.* (De praescr. haeret. IX, 9-11) Das Modell der antiken Bewegungsmetaphysik, die alle Bewegung letztlich von der Ruhe her zu begreifen suchte, ist unverkennbar. In De resurr. carn. 5 fasst Tertullian seine Auffassung so zusammen : *ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari.* Und De anima III 1 heisst es : *Atque utinam nullas haereses oportuisset existere, ut probabiles quique emicarent. Nihil omnino cum philosophis super anima quoque experiremur, patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum...* Tertullian bezieht sich auch gern auf den 1. Tim. 1, 4 hergestellten Gegensatz zwischen den ἐκζητήσεις und der οἰκονομία θεοῦ : *Christiano autem paucis ad scientiam huius rei (sc. animae) opus est. Nam et certa semper in paucis, et amplius illi quaerere non licet quam quod inveniri licet, infinitas enim quaestiones apostolus prohibet* (De anima II 7 ; ferner : De praescr. haer. VII 23 ; XXXIII 15 ; Adv. Marc. I 9 ; Adv. Valent. 3). In De testimonio animae verschmäht Tertullian die bewährte Methode, die Gegner des Christentums mit ihren eigenen Mitteln zu überführen, denn *magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum,* um die *testimonia Christianae veritatis* aus der heidnischen Literatur zu sammeln (I 1). Hier hat *curiositas* nichts Sündhaftes, sie ist etwa soviel wie « Forscherfleiss » und Pedanterie, aber in dem von den Apologeten aufgebrachten *curiositatis labor* (I 2) kommt doch eine der Sache ganz ungemässe Kompliziertheit und Subtilität zum Zuge. Dagegen setzt Tertullian das unbewusste *testimonium* der in ihrer *imperitia* noch unverbildeten ungebildeten Seele : *Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello qualem te habent qui te solam habent...* (I 6). Die Neugierde hat bei Tertullian kaum etwas mit der « Augenlust » zu tun, sie hat eher einen « literarischen » Charakter, ist so etwas wie Bildungsstolz und dialektische Funktionslust. Dagegen gilt von den unmittelbaren Aeusserungen der *anima idiotica : Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina.* (V 1) Die *curiositas* war zwar die treibende Kraft

in den antiken Autoren, dass sie verstohlen aus der Quelle der Propheten schöpften, aber sie waren dabei *gloriae et eloquentiae solius libidinosi*, so dass sie die Einfachheit der Wahrheit übersahen und ihre *curiositas* sich in blosse *scrupulositas* umsetzte (Apologeticum XLVII, 3-4). Das Wissensinteresse widerstrebt der Unterwerfung, in der nicht nur Wahrheit empfangen wird, sondern für Tertullian Wahrheit allererst « wahrhaftig » wird ; hier herrscht ein rigoristischer Formalismus, der sich für das materiale Was von « Wahrheiten » letztlich gar nicht interessiert : *Praestat per deum nescire, quia non revelaverit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit.* (De an. I 6) Die *ignorantia* wird zum Akt der Anerkennung der Ausschliesslichkeit des göttlichen Besitzrechtes an der Wahrheit und der Verfügung über sie. Daher kann etwa das sokratische *daemonium* keine Wahrheit geben, ganz gleich *was* es sagt, denn hier ist *praesumptio*, nicht *revelatio* im Spiele : *Cui enim veritas comperta sine deo ?* (I 4) Was dem Menschen notwendig ist, zeigt sich ihm einzig an seiner Herkunft ; alles « Wissen » besteht darin zu wissen, was man nicht zu wissen braucht : *Adversus regulam (sc. fidei) nihil scire omnia scire est.* (De praescr. haer. XIV 13) Doch gibt es bei Tertullian, wie dann bei Augustin, auch so etwas wie eine teleologisch-heilsökonomische Einordnung und Rechtfertigung der *curiositas*, die z.B. am Schluss von De anima (LVIII 9) erst durch ihr « Mass » qualifiziert wird : *Ad omnem, ut arbitror, humanam super anima opinionem ex doctrina fidei congressi iustae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfecimus ; enormi autem et otiosae tantum deerit discere quantum libuerit inquirere.* Das Fehlen des rechten Masses charakterisiert einerseits den Gnostiker als *enormitas curiositatis* (Adv. Marc. I 2), andererseits als vorzeitiges Erlahmen der natürlichen Wissbegierde gegenüber dem *latens bonum* der Christen den Heiden : *hic tantum curiositas humana torpescit : amant ignorare... malunt nescire* (Apol. I 8). Wir würden sagen, es sei « wie verhext », und bei Tertullian geht es in der Tat nicht ohne Rekurs auf die Dämonologie ab.

In der patristischen Ausbildung der *curiositas*-Vorstellung bemerken wir ein Element, das bei Augustin gar keine Rolle zu spielen scheint : die Eigentumsanalogie. Die Neugierde sucht zu besitzen, was ihr nicht gehört, sie geht auf unrechtmässigen Erwerb aus. Das tritt einmal hervor bei der Ausschöpfung der Propheten durch die antiken Autoren *ex negotio curiositatis* (Tertullian, De an. II 4), wobei von dem unrechtmässigen Gut ein unrechtmässiger Gebrauch *cum maxima iniuria veritatis* gemacht wird. *Tatian* (Orat. ad Graecos XL 2) und *Clemens Alexandrinus* (Strom. I 17, 87) hatten das Motiv der περιεργία schon verbunden mit dem Vorwurf der Falschmünzerei (wohl mit dem Sinn, dass durch Umprägung des echten Münzmetalls dessen Herkunft unkenntlich gemacht sein soll). Dass für Tertullian die Anerkennung der Herkunft der Wahrheit so entscheidend ist, scheint auch in das weitere Feld dieser Grundvorstellung

des bestrittenen, entwendeten, kaschierten Eigentums zu gehören. Die Situation der Christen gegenüber der heidnischen Philosophie, die auf so vieles Christliche mit einem achselzuckenden « Nichts Neues » reagieren konnte, fand einen Ausweg im Aufwerfen der Authentizitätsfrage und der aus ihr entwickelbaren juridischen Metaphorik. Damit gerät die Wahrheit ganz in die Nähe der für die « Gnade » sich entfaltenden Vorstellungen. Gott gibt das Seine, wem er will ; wer es beansprucht und aus eigener Kraft erlangen will, setzt sich ins Unrecht. Die Wahrheit ist für Lactantius ein *arcanum summi dei, qui fecit omnia* (Div. Inst. I 1, 5), und daher ist die Annahme einer göttlichen Offenbarung der legitime Zugang zu ihr, nicht aber der Vorwitz menschlichen Forschens : *adeo nefas existimandum est ea scrutari, quae deus voluit esse celata* (II 8, 64). Und Sokrates wird hier zugestanden, dass er etwas vernünftiger war als andere, *qui naturam rerum putaverunt ingenio posse comprehendi*, und deren Unverstand und Gottlosigkeit darin bestehen, *quod in secreta coelestis illius providentiae curiosos oculos voluerint immittere* (III 20, 2). Gott selbst hat sich gegen die, *qui inconcessa scrutari volunt* (III 20, 4), dadurch verwahrt, dass er den Menschen als sein letztes Werk schuf, damit er keine Einsicht in die Schöpfung gewänne. Dieser Gedanke ist gegen Epikurs Bestreitung der Schöpfung gerichtet, die mit der Unvorstellbarkeit des Wie operiert : *Videret fortasse, si eo tempore potuisset esse, quo deus fecit. Sed ne perspiceret homo dei opera, noluit eum inducere in hunc mundum, nisi perfectis omnibus.* (II 8, 60-63)[16] Der Menschengeist ist gerade deshalb im Leibe *quasi custodia* eingeschlossen, damit er nicht « alles sieht » (8, 68), und angesichts so sorgfältiger Ausschliessung von den Geheimnissen der Welt ist derjenige töricht, *qui res inenarrabiles quaerit* (8, 69). Wahrheit ist nicht mehr darstellbar durch die Tageshelle, die dem, der nur sehen mag, alles sichtbar macht, was ist, sondern sie figuriert als ein verschlossener Schatz, aus dem Gott nur so viel herausgibt, wie dem Menschen *ad vitam consequendam* nötig ist, *quae vero ad curiosam et profanam cupiditatem pertinebant, reticuit, ut arcana essent* (8, 70). Göttliche Hoheitssphäre und menschliche Bedürfnissphäre sind klar gegeneinander abgegrenzt ; dabei darf der Mensch durchaus nach seinem Glück fragen, ja im gut hellenistischen Sinne wird gerade diese Frage zur Norm für die Beschränkung seines Wissenswillens : *Quid ergo quaeris, quae nec potes scire, nec, si scias, beatior fias ?* (8, 71).

---

16. Dieser Gedanke muss seinen Autor, kaum dass er ihn nierdergeschrieben hatte, erschreckt haben, denn — ohne auf die Ausnutzung gegen Epikur ganz verzichten zu wollen — gibt er ihm eine Wendung ins durchaus Herkömmliche stoischer Teleologie : *Sed ne induci quidem poterat* — wovon hätte der Mensch in der unfertigen Welt leben sollen ? *Itaque necesse fuit, hominem postremo fieri... Illius enim causa facta sunt omnia.* Wenn aber eine frühere Einsetzung des Menschen unmöglich war, verliert die gegen Epikur gerichtete Deutung der Letztstelligkeit des Menschen jeden Anhalt. Trotzdem lenkt Lactantius in 8, 64 auf jenen Ausgangspunkt zurück mit dem oben schon zitierten Satz : *Adeo nefas existimandum est...*

In einem wesentlichen Punkte steht Lactantius ausserhalb der *curiositas*-Tradition : in seiner stoisierenden Bestimmung des Menschen als *contemplator caeli*. Zwar wird Sokrates als der Prototyp der Ueberwindung der *curiositas* (in der oben schon zitierten Weise) gerühmt, aber doch zugleich kritisiert, weil er mit seinem *celebre proverbium : quod supra nos, nihil ad nos* (III 20, 10 ; Epit. XXXII 3) den wesentlich menschlichen Aufblick zum gestirnten Himmel ablenken wollte: *Nihil ad nos caelum, (ad cuius contemplationem sumus excitati), nihil denique lux ipsa pertineat.* (III 20, 11)[17] Allerdings ist bei Lactantius die « Aesthetisierung » des Interesses am Sternenhimmel voll in die religiöse Mediatisierung eingegangen, so dass man eher von « Begegnung » als von theoretischer Gegenständlichkeit sprechen müsste : *homo autem recto statu, ore sublimi ad contemplationem mundi excitatus confert cum deo vultum et rationem ratio cognoscit* (De ira dei VII 5). Die Dichte der « physiognomischen » Erfahrung lässt dem blossen Wissenwollen keinen Raum (cf. Div. Inst. II 1, 14 sqq. ; II 2, 18-20 ; III 12, 26 ; V 19, 1) ; auch hier ist also der spätantike Typus des atheoretischen Verhaltens bewahrt, denn die im Schauen lebendige Erwartung ist die von der Bedrängnis des Fragens befreite « Erfüllung ».

Ohne jeden erkennbaren Einfluss auf Augustin ist die höchst eigentümliche « systematische » Einordnung der *curiositas* bei *Arnobius* geblieben. Die Diskrepanz zwischen dem natürlichen Wissenwollen und dem eng beschränkten Wissenkönnen ist für ihn eines der stärksten Argumente gegen die göttliche Provenienz des Menschen. Immer wieder konfrontiert er die reale Situation des Menschen mit dem, was sich aus der Prämisse des göttlichen Ursprungs der Seele ergeben müsste ; ironisch klingt die Frage : *Idcirco animas misit (sc. rex mundi), ut... veritatem cupientibus noscere rerum opponeretur obscuritas... ?* (Adv. gent. II 39) Der Mensch übt im Wissenwollen kein ihm verbürgtes Anrecht aus ; die Christus zugeschriebene Offenbarung, dass der Mensch nicht von Gott erschaffen sei (wohl aber von ihm das Geschenk der Unsterblichkeit nach dem Mass seiner moralischen Bewährung erwarten dürfe), impliziert eine skeptizistische Maxime der ἐποχή, in der sogar die doch nun unausweichliche Frage nach der tatsächlichen Herkunft der Seele eine *tenebrosa res*, ein *caecis obscuritatibus involutum* bleiben muss (II 51), das kein erkennbares Ungenügen hervorruft. Die Wahrheit kann dem Menschen gleichgültig

17. Wir haben hier einen Reflex der skeptizistischen « Aneignung » der Sokrates-Gestalt vor uns, der Cicero noch einen gewissen römischen Effet gegeben hatte : *Socrates primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavit philosophiam et ad vitam communem adduxit ; ut de virtutibus et vitiis, omninoque de bonis et malis quaereret, caelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum* (Academ. I 4, 15).

sein, weil sein Heil nichts mit ihr zu tun hat : *suis omnia relinquimus causis* (II 56). Die *curiositas humana* führt zur *inanissima res* und zum *supervacuum opus* (57). *Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid, quare aut unde sit... Vestris non est rationibus liberum implicare vos talibus, et tam remotas inutiliter curare res. Res vestra in ancipiti sita est salus dico animarum vestrarum...* (61) Das Moment der *cura* und des *curare* ist hier aus der *curiositas* wieder herausgehört : im Wissenwollen waltet fehlgeleitete Sorge, nicht die pure Lust am vielgeschäftigen Sehen, der Mensch muss von der selbstauferlegten Last befreit werden zu meinen, jene metaphysischen Probleme gingen ihn etwas an[18]. Das ist noch wesentlich von Epikur her verstanden, auf dessen Spuren (durch viele Lukrez-Anspielungen) wir ja bei Arnobius immer wieder stossen. Innerhalb der *curiositas*-Tradition liegt die Sonderstellung des Arnobius vor allem darin, dass er die Alternative Welterkenntnis-Selbsterkenntnis entwurzelt hat. Der Mensch hat nur Evidenz seines Sollens, nicht seines Seins ; er ist ein *animal caecum et ipsum se nesciens* (II 74). Die Negation der göttlichen Abkunft der Seele schafft keine neue Beweislast : *Sed quas dei negamus, cuius sint, debemus ostendere ?* (II 47) Obwohl nun auch die Heiden zugeben müssten, Ursprung und Grund vieler Dinge nicht zu kennen, machten sie eben dies den Christen zum Vorwurf, *qui quae nequeunt sciri, nescire nos confitemur, neque ea conquirere aut investigare curamus, quae comprehendi liquidissimum est non posse, quamvis mille per corda suspicio se porrigat atque intendat humana* (II 60). Die « Vermutung » ist hier das objektive Korrelat der « Neugierde » ; sie schafft den vielfältigen Anschein, der das Nichtwissen und das Eingeständnis des Nichtwissen-könnens hintanhält[19].

---

18. Solche *cura* kann aber auch positive Funktion haben. Arnobius zählt (IV 29) seine antiken Vorgänger in der Götterkritik auf und schliesst *...vel auctoribus aliis mille, qui scrupulosae diligentiae cura in lucem res abditas libertate ingenua protulerunt.* Den Göttern gegenüber ist *cura* als « Sorgfalt » des genauen Hinsehens und Wissenwollens am Platze, also der Verhaltensmodus der *curiositas*. Diese einseitige Ermächtigung zum Nachfragen nimmt Arnobius kräftig in Anspruch. Wenn er einmal (V 10) den Mythos von der Entstehung der Menschen aus dem bei vergeblicher Annäherung Jupiters an die schlafende Göttermutter vergeudeten Samen analysiert, will er es ganz genau wissen, wie die Keime aus Steinen sich nähren konnten : *Illud nostram subigit curiositatem requirere...* Apologetisch angewendet, wird die *curiositas* zum tugendhaften « Organ ».

19. Die Skepsis des Arnobius ist in ihrer Formulierung des Nicht-wissen-könnens eindeutig dogmatisch und beruht auf einer Transzendenzprämisse. Seinen Gegnern freilich gesteht Arnobius dogmatische « Einschlüsse » nicht zu. Die heidnische Mythenallegorese beruhe auf der Voraussetzung, *deos sua mysteria nolle ab hominibus sciri* (V 42). Aber, hält er dem entgegen, *unde vobis est liquidum, quod hominibus superi nolint sua mysteria publicari ?*

III.

Die Rezeption der augustinischen *curiositas*-Vorstellung in der mittelalterlichen Scholastik ist charakteristisch für die Wirkungsmöglichkeit einer komplexen Idee in diesem historischen Medium. Zur *sententia* skelettiert und zumeist ohne Kenntnis des Kontextes in entsprechenden Sentenzensammlungen tradiert, fungiert die *auctoritas* im *Sed contra* der Quaestionen als Gegenschlag gegen das die These des Autors vermeintlich entkräftende *Videtur quod non*. Auf diese Weise kommt selten das an, was gemeint war, und das Originäre wird nivelliert zum funktional Brauchbaren. Auch dort, wo die Durchführung des thematischen Problems im Corpus des Artikels auf hohem Niveau der Argumentation steht, ist die herangezogene biblische oder patristische *auctoritas* zumeist bedenklich wenig « einschlägig » ; die systematischen Ansprüche einer scholastischen Summe überfordern den aus ganz anderer Technik des Denkens entstammenden Autoritätentext. Für viele scholastische Probleme gibt es kein biblisches oder patristisches Aequivalent, so dass jede Untersuchung des historischen Substrates der *auctoritas* irrelevant sein würde. Für unser Thema ist das anders ; es gibt eine « Geschichte » der *curiositas*-Idee im Mittelalter, deren Befragbarkeit hier am Beispiel der Rezeption bei *Thomas von Aquino* wenigstens angedeutet werden soll.

Thomas behandelt die *curiositas* in unmittelbarem Anschluss an das Thema der Ursünde (Summa theol. II 2 q. 166 sq.). Der Übergang scheint durch das *Postea considerandum est de studiositate et curiositate ipsi opposita* zu Beginn der Quaestio 166 sachlich unvermittelt zu sein. Aber der sachliche Zusammenhang liegt darin, dass der aus dem Paradies vertriebene Mensch hier in seiner eben durch diesen Verlust bedingten Problematik betrachtet wird. Es ist der Mensch, dem sein eigenes Dasein und die nicht mehr ihm zugetane Wirklichkeit plötzlich zur bedrängenden Aufgabe geworden sind und der dieser Zumutung gegenüber in der Spannung zwischen *studiositas* und *curiositas* steht, zwischen angemessener und nichtiger Sorge, zwischen zweckmässigem und überflüssigem Aufwand seiner Kräfte und Fähigkeiten. Im *studiosus homo* taucht hier der σπουδαῖος ἀνήρ der aristotelischen Ethik auf, hineinprojiziert in die theologische Situation des nachparadiesischen Lebens, eines insgesamt als « angestrengt » zu charakterisierenden Daseins aus der *cura* im umfassendsten Sinne. Erhaltung und Fristung des Lebens und Vergewisserung über das umgebende Wirkliche haben dabei ihre « paradiesische » Selbstverständlichkeit und Selbstgegebenheit verloren, und die stets offene Ungewissheit und Bedürftigkeit der ihrer göttlichen Zugaben entkleideten Natur können resignierte Trägheit wie ruhelose Betriebsamkeit auslösen. So ist bei Thomas der *curiositas* aus der Genesis des mensch-

lichen Heilsgeschicks eine klare systematische Stelle zugewiesen. Die Harmonisierung der *curiositas*-Vorstellung mit dem für Thomas unzweifelhaft beglaubigten ersten Satz der Metaphysik des *Aristoteles : omnes homines naturaliter scire desiderant*, wird mit den Mitteln der aristotelischen Ethik und ihres Zentralbegriffs der μεσότης mühelos zustande gebracht. Die *curiositas* ist nur das eine Extrem der beiden möglichen Masslosigkeiten des menschlichen Erkenntnisstrebens : *quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animae inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum studiositas in refrenatione consistit ; et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus virtutis huiusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam...* (q. 166 a. 2 ad 3) Ein Vergleich mit den Gedanken Augustins zeigt vor allem, wie der Aristotelismus alle gnostischen Restbestände ausgeschaltet hat ; die *curiositas* ist nicht mehr ein Verhalten eigener Spezifität, sondern nur die « quantitative » Verzerrung des an und für sich legitimen Erkenntniswillens. Auch hypertrophiert nicht die *cognitio veritatis*, sondern der *appetitus veritatis cognoscendae : Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae.* (q. 167 a. 1 ca). Die Erkenntnis kann nur *per accidens* zur Verfehlung werden, indem aus ihr etwas Unerlaubtes oder ein Uebel sich ergibt oder *in quantum aliquis de cognitione veritatis superbit ;* dieses zweite liegt aber schon in der Motivation, aus der heraus Erkenntnis erstrebt wird, und gehört daher dem *appetitus* zu. Hier zitiert Thomas die oben behandelte Stelle aus Augustins De mor. eccl. Ebenfalls den *appetitus* betrifft die Verdrängung des Notwendigen durch das *minus utile* (schon die Formulierungen sind, entsprechend der ganzen Auffassung des Problems, bemüht, statt Spezifizierungen Graduierungen zu geben und vor allem Dualismen zu vermeiden) ; dabei entsteht die Verfehlung *ex ipsa inordinatione appetitus.*

Der augustinische Gedanke des *non religiose quaerere* aus Conf. V 3 findet bei Thomas eine sehr bezeichnende Abwandlung. Er legt die Verfehlung der *curiositas* nicht in den Mangel der anzuerkennenden Bedingtheit der Leistungen des Erkenntnisvermögens, sondern sieht die *perversitas* darin, dass die Erkenntnis nicht die Rückführung ihrer Gegenstände auf deren Ursprung vollzieht : *homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem dei.* Die *curiositas* liegt hier gerade darin, dass die Erkenntnis nicht den *finis* der ihr obliegenden « Gründlichkeit » erreicht, dass der Tiefgang, die Verweisung der Gegenstände nicht ausgeschöpft werden ; sie ist ein oberflächliches Verweilen am Gegenstand, ein Zerfliessen in

die Breite der objektiven Beliebigkeiten, schliesslich ein Umgang mit Wahrheiten ohne den platonischen Regress auf *die* Wahrheit : *bonum hominis consistit in cognitione veri ; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis*... (q. 167 a. 1 ad 1.) Die Schuldigkeit des erkennenden Subjekts verlässt bei Thomas nicht die Ebene des theoretischen Vollzuges : für ihn ist die kosmologische Theologie die Konsequenz einer auf Ursachen zurückfragenden Wissenschaftlichkeit. Die *curiositas* verfehlt die der Erkenntnis gesetzte Norm, indem sie nach einer unerreichbaren Vollständigkeit der Gegenstandsakkumulation strebt, die mögliche Vollständigkeit der kosmologischen Reduktion auf die unbedingte Ursache dabei aber vernachlässigt. In dieser Position ist kein Vorbehalt gegen die Philosophie eingeschlossen : *studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, deo illis revelante* (ad 3.).

Eine eigentümliche Verschärfung erfährt der Begriff der *curiositas* bei Thomas durch den Zusammenhang, in den er mit dem *vitium capitale* der *acedia* gestellt wird (Summa theol. II 2 q. 35 a. 4). Der scholastische Sprachgebrauch sieht in der *acedia* (ἀκήδεια) so etwas wie den Inbegriff der « Schwere » und Trägheit, der Mutlosigkeit und Schwermut des Menschen in seiner nachparadiesischen Lage, die den Ernst von *cura, actio* und *labor* verschleiernde pure Melancholie. Die *acedia* ist *tristitia quaedam,* und im Sich-überlassen an die eigene Schwere wird sie zur *fuga finis,* zur Abwendung vom Daseinsziel, von der Zielhaftigkeit und der aus ihr folgenden « Anstrengung » überhaupt. Die *curiositas* ist eine der Gestalten dieser Ziellosigkeit ; darin liegt der Zusammenhang mit ihrer Bestimmung als Inkonsequenz, als vorzeitiges Versagen gegenüber dem theoretischen Sachanspruch. Als *evagatio circa illicita,* als ein *importune ad diversa se diffundere* ist sie die im Neuplatonismus beschriebene « Zerstreuung », der ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμός aus Plotins Enneaden (IV 8, 4). Aber die *curiositas* ist hier mehr als eine aus Schwäche, aus mangelnder Anstrengung kommende theoretische Inkonsequenz ; sie ist eine im Grunde boshafte Geringschätzung jenes *finis,* von dem sie sich abwendet : *in tantum se convertit ad quietem indebitam, in quantum aspernatur bonum divinum* (q. 35 a. 4 ad 3). Boshaft deshalb, weil diese Abwendung hervorgeht aus dem Missvergnügen des endlichen Wesens an dem inneren Reichtum der Gottheit ; Thomas vergleicht diese *tristitia de bono divino interno* mit der *invidia de bono proximi* (De malo q. 11 a. 4 ca). Die Neugierde wäre dann eine Art kompensatorischer Ausschweifung, die sich an den Geheimnissen der Welt Genüge verschafft. Von hier führt ein Weg zum faustischen Teufelspakt der Wissbegierde ; denn die in der Idee der *acedia* ausgesprochene Resignation gegenüber dem jahrhundertelang umworbenen Gegenstand des Absoluten, die theologisch-

metaphysische Entmutigung, ist am Ausgang des Mittelalters und der mit ihm verbundenen Umwertung der *curiositas* wesentlich beteiligt. Augustin hatte in der *curiositas* die *superbia* vorwalten sehen ; aber in der sich mehr und mehr der Welt zuwendenden *curiositas* des ausgehenden Mittelalters ist auch die *tristitia* der thomasischen *acedia*, die Melancholie über die Unerreichbarkeit der inneren Herrlichkeiten der Gottheit, die sich die Natur zur Unendlichkeit steigern musste, um sich an ihr ein Aequivalent fühlbar zu machen. Aus einem Stück scholastischer Systematik der Sünde ist « Geschichte » geworden.

Hans Blumenberg.
(Giessen)

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1958

et compléments d'années antérieures[1]

(1re partie)

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Bibliographie de l'année* 1958, sous les titres *Augustinus et Augustini Commentatores, Sectatores, Imitatores*, dans *L'Année philologique*, XXIX, 1958 (paru en 1959), p. 28-36.

2. *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, par Tarsicius Van Bavel, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, p. 551-620.

3. *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, VIII, 1958, *passim*.

4. *Bibliographia patristica, Internationale patristische Bibliographie*, herausgegeben von W. Schneemelcher, Berlin, Walter de Gruyter und Cº. I, 1959, Die Erscheinungen des Jahres 1956, p. 28-37. II, 1959, Die Erscheinungen des Jahres 1957, p. 28-35. III, 1960, Die Erscheinungen des Jahres 1958, p. 26-34.

5. *Augustinus-Werke in deutscher Sprache*, par Victor Clemens, dans *Wissenschaft und Weisheit*, 21, 1958, p. 141-145.

6. *Sant'Agostino e le grandi correnti della filosofia agostiniana*, par Matteo Perrini, dans *Humanitas* (Brescia), 13, 1958, p. 131-135.

7. *Chronique de patrologie*, par M.-Matthieu de Durand, dans *Revue thomiste*, LVIII, 1958, p. 107-123.

Analyse d'ouvrages récents : Marrou, Van der Meer, Boyer, Sciacca, Löhrer, Chaix-Ruy, Ratzinger, *De Trinitate* (Bibliothèque august.) ; et de quelques articles de revues.

---

1. Le Bulletin a été rédigé par F.-J. Thonnard, A. de Veer, G. Folliet, G. Madec, L. Brix.

8. *Études sur saint Augustin*, par J.-J. de Santo-Tomas, dans *Revue thomiste*, LVIII, 1958, p. 567-572.

Analyse des derniers ouvrages augustiniens de Guitton, O'Meara et Perler.

9. *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes*, sous le titre *Saint Augustin*, par P.-Th. Camelot, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLII, 1958, p. 573-577.

Brève appréciation de Perler, Pellegrino, Vecchi, Polman, Nygren, Hughes, Deman.

10. *Lista de los escritos publicados por el P. Angel Custodio Vega, Agustino*, dans *La Ciudad de Dios*, 171, 1958, p. 279-283.

11. *Répertoire bibliographique de la Philosophie* (Louvain), X, 1958, *passim*.

II. — TEXTES

12. *S. Aurelio Agostino, Le Confessioni*, Tradotte da Onorato Tescari. Quarta edizione corretta, Torino, Società Editrice Internazionale, 1958, 15 × 9, xxxii-626 p.

Tescari publia sa traduction des *Confessions* pour la première fois en 1925. Après la parution en 1934 de l'édition critique de Skutella, il en fit une refonte pour la 3e édition en 1936, qui semble être l'édition définitive reproduite ici. En effet, dans cette 4e édition on ne trouve nulle trace des travaux publiés ces vingt dernières années. S'il faut le regretter, il convient d'éviter tout excès : l'ouvrage garde sa valeur propre. La traduction me semble élégante ; elle est surtout d'une précision rarement prise en défaut. Elle suit le texte établi par Skutella, mais non servilement : voir la liste de leçons divergentes que l'A. a préférées, p. xxix. C'est du commentaire qu'on craindrait le vieillissement. A vrai dire, il ne répond pas à toutes nos préoccupations philologiques actuelles, non par erreur, mais par omission. Il est riche, au contraire, en détails historiques et très suggestif en idées, surtout à cause des nombreuses références aux passages similaires dans les autres œuvres d'Augustin. S'il est bon de ne point perdre de vue que la pensée d'Augustin est en évolution constante, il est bon aussi de constater dans la vie d'Augustin, à partir des *Confessions*, la persistance de certaines préoccupations doctrinales maîtresses.

A. d. V.

13. *Sant'Agostino, Le Confessioni*. Traduzione e commento di Mons. Antonio Masini, I Libri della Fede 3, Firenze, Salani Editore, 1958, 16,5 × 11, 464 p.

Parue pour la première fois en 1929, cette traduction a déjà connu de nombreuses réimpressions, plus ou moins retouchées. Elle est faite sur le texte latin de P. de Labriolle, Paris, 1925-26 et vise à rendre les *Confessions* dans la langue qu'Aug. « aurait probablement enployée s'il avait vécu dans notre pays et de nos jours » (p. 20). Le commentaire est très sobre, surtout pour les livres XI-XIII, se réduisant souvent à de simples références au texte biblique.

14. *S.A gostino, Le Confessioni* (Passi scelti). Traduzione e commento di Vito Stazzone, « I Classici della Filosofia », Torino, Società Editrice Internazionale, 1958, 20 × 13, xx-152 p.

Un choix de textes, qui, destinés à une collection de « Classici della Filosofia, » ont été paradoxalement choisis « a presentare S. Agostino nel suo aspetto lirico, direi romantico... (Préface) »... Il est vrai, l'A. appelle philosophie dans les *Confessions :* « un pensoso slancio lirico del cuore e della mente verso la Verità *(ibid.)* » A la rigueur cela peut se défendre. Les notes en bas des pages et surtout les notes plus longues à la fin du volume se meuvent sur le terrain philosophique. Je leur reprocherai de ne pas tenir assez compte des recherches faites sur les divers sujets par bien d'autres : la bibliographie (p. xvii-xix) est très arbitraire, plutôt dépassée, et présentée sans beaucoup de précision, voire d'exactitude(Nebreda devient Nebreore !), Et pourquoi prendre comme texte de base le texte « critique » de Wangnereck, qui pour être encore édité en 1942 n'en date pas moins de 1630 ?

A. d. V.

15. *Saint Augustin, Confessions.* choix et version française de Charles Gagnebin, Lausanne, Éditions Rencontre, 1959, 18,5 × 12, 224 p.

L'A. a choisi dans les neuf premiers livres des *Confessions* les passages qui décrivent les principales étapes de l'évolution spirituelle d'Augustin ; il traduit intégralement le livre dix, en raison de l'importance de celui-ci pour connaître l'état d'âme d'Augustin au moment de la composition de son ouvrage ; il en omet les trois derniers livres, « qui constituent un ensemble en eux-mêmes... un choix de textes qui fragmenterait la réflexion soutenue des relations du temps à l'éternité, a paru impraticable (16) ». La traduction est faite sur le texte de Migne. L'A. a délibérément choisi le « vousoiement » au « tutoiement » pour rendre les textes où Aug. s'adresse à Dieu (17). La traduction est correcte, souvent élégante. Cependant elle ne supporterait pas, à mon avis, d'être mise en regard de l'original latin. Comparez original et traduction du I, 1, 1 : trois fois le *et* est omis, « Et laudare te vult... et homo circumferens... Et tamen laudare te vult... » ; il y a des interprétations : « Aliud enim pro alio... » devient : « invoquer autre chose à votre place » ; « sine praedicante » devient : « sans d'abord l'entendre » et énerve la force de la répétition latine : « sine praedicante... praedicatus es... praedicatoris tui. » J'ai constaté ailleurs ce manque de précision. Des sous-titres explicatifs et quelques notes rendent la compréhension des textes choisis plus facile.

A. d. V.

16. *Des heiligen Augustinus Bekenntnisse,* lateinisch-deutsch, übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel, Freiburg, Herder, 1958, 19,5 × 13, 864 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1953, n. 11, dans *Revue des Études augustiniennes,* I, 1955, 162. La présente édition comporte le texte latin établi par P. Knöll pour le C.S.L., t. XXXIII, Vienne, 1896.

17. *Augustin. Bekenntnisse,* übertragen und eingeleitet von Herman Hefele, Diederichs Taschenausgaben 14, Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1958, 18,5 × 11, 376 p.

La traduction de H. Hefele passe pour une des meilleures parmi les nombreuses traductions allemandes ; aussi connaît-elle de nombreuses réimpressions conformes

à l'édition primitive ; elle ne comporte pas de notes ni de bibliographie et l'introduction est toujours celle que le traducteur écrivit à Guignicourt en août 1918.

18. *Les Confessions de saint Augustin.* Traduction arabe, révisée par le P. Louis Barsoum, franciscain. Le Caire, Séminaire Franciscain Oriental-Guizeh, 1958, 20×14, 260 p.

19. *Ἱεροῦ Αὐγυστίνου. Αἱ Ἐξομολογήσεις* (Confessiones). Introduction, traduction et notes par André Dalezios, 3e édition, Athènes, 1958, 22,5 × 15, 200 p.

Réédition non changée de 1951.

20. *Confesiones de San Agustín Padre y Doctor de la Iglesia.* Traducidas por el P. Valentín M. Sánchez Ruiz. Tercera edición, Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa, 1958, 15,5 × 10,5, 416 p.

La traduction espagnole est faite sur le texte latin critique édité par A.-C. Vega en 1930. Aucune introduction, quelques rares notes en bas des pages. La traduction est louée pour sa fidélité par le même Vega, *Confesiones*, B.A.C., 1946, p. 317.

21. *Santo Agostinho. Confissões.* Tradução do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Prólogo de Lúcio Craveiro da Silva. 6ª Edição, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1958, 19 × 14, 414 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 33 dans *Revue des Études augustiniennes*, IV, 1958, p. 8.

22. *San Agustín, La Ciudad de Dios,* Libros II-IV. Traducción de Lorenzo Riber, texto revisado por Juan Bastardas. Volumen II (Colección Hispánica de autores griegos y latinos), Barcelona, Ediciones Alma Mater S.A., 1958, 194 p.

C'est en 1953 que paraissait le premier volume de cette nouvelle édition de la *Cité de Dieu*, cf. *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 438, dans *Rev. Ét. aug.*, 1957, 281. Ce second volume contient les livres 3, 4 et 5 du monumental ouvrage de saint Augustin, avec texte latin et traduction espagnole. Celle-ci est l'œuvre de Mgr Lorenzo Riber, décédé le 11 octobre 1958 au moment où paraissait ce second volume (septembre 1958). Se réservant de donner un texte critique personnel des livres XII à XX sur la base d'un manuscrit de l'Escorial du xe siècle qui serait d'un très haut intérêt, Juan Bastardas se contente de reproduire le texte de la 4e édition de Dombart-Kalb pour les livres 1 à 19. Çà et là, il reprend à son compte quelques variantes retenues par Hoffman dans l'édition du C.S.E.L. et introduit dans l'apparat critique d'autres variantes. L'intérêt particulier de cette édition me paraît se trouver dans les *fontes* ou *testimonia*, qui sont plus abondants que dans les précédentes éditions, comme aussi dans les renvois à d'autres passages de saint Augustin. L'éditeur semble ignorer la réédition de Dombart-Kalb dans le *Corpus christianorum* vol. 47 et 48.

G. F.

23. *Obras de San Agustín*, Edición bilingüe. Tomo XVI-XVII, *La Ciudad de Dios*, edición preparada por el Padre José Morán. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica, 1958, 20 × 13, xii-1728 p.

Cette édition est en tout fidèle à la méthode bien connue de la B.A.C., qui vise à satisfaire un vaste public de gens cultivés, mais non spécialisés. En tête se trouve une bibliographie, choisie en connaissance de cause, dans l'immense littérature qui traite du sujet. L'introduction occupe 53 pages, où l'attention est attirée sur la *Cité de Dieu* comme Apologie de la Religion, comme Encyclopédie de la Culture antique, comme explication (herméneutique) de l'histoire plutôt que philosophie de l'histoire, et où un essai de comparaison est esquissé entre la *Cité de Dieu* et les *Confessions*. La traduction est faite sur le texte des Mauristes, reproduit in extenso en bas des pages ; on ne dit pas pourquoi celui-ci est préféré au texte de Dombart-Kalb. Le traducteur cherche la clarté, même au prix de la fidélité littérale : à cet effet il détaille la majestueuse période augustinienne en phrases courtes, qui sont d'ailleurs au goût du lecteur moderne. Chaque livre est suivi d'une série de petites notes explicatives.

A. d. V.

24. *Saint Augustine, On the two Cities.* Selections from The City of God. Edited by F.-W. Strothmann, « Milestones of Thought », New York. Frederick Ungar, 1957, 19,5 × 12, viii-128 p.

Des 22 livres de la *Cité de Dieu* les livres II, III, VI, VII, IX et XXI ne sont représentés que par un très bref sommaire ; des autres livres on a choisi des passages dans certains chapitres. L'introduction, très brève, caractérise l'ouvrage d'Aug. comme « une philosophie chrétienne de l'histoire » et « un traité sur les relations entre l'Église et l'État ». La traduction est empruntée à Marcus Dods, *The Works of Aurelius Augustinus*, Vols. I et II : *The City of God*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1871-1872.

A. d. V.

25. *Saint Augustine. The City of God.* An abridged Version from the Translation by Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, Grace Monahan and Daniel J. Honan. With a Condensation of the Original Foreword by Étienne Gilson. Edited, with an Introduction, by Vernon J. Bourke. Image Books, New York, Doubleday & Company, 1958, 18 × 11, 551 p.

Voici une édition abrégée de la traduction anglaise de *De civ. Dei*, parue en 3 volumes dans la collection « The Fathers of the Church », 1950-1952-1954 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1952, n. 522 dans *L'Année théol. augustinienne*, XIII, 1953, 374 et *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 42 dans *Revue des Études augustiniennes*, IV, 1958, 11. On a choisi des chapitres dans les XXII livres et chaque chapitre a été reproduit dans son entier ; les chapitres exclus sont résumés en quelques lignes. L'introduction, qu'Étienne Gilson écrivit pour l'édition originale, a subi ici également un découpage.

A. d. V.

26. *S. Aurelio Agostino, La Città di Dio*, Parte I (Libri I-II) ; Parte II (Libri III-V). Testo, Introduzione e Note del Prof. Carlo Costa, « Corona Patrum Salesiana », Series latina Vol. VII-VIII, Torino, Società Editrice Internazionale, 1958, 21,5 × 14, lxiv-324 et 484 p.

Cette édition reproduit, comme photographiquement, celle de 1939, sans le moindre changement. On aurait mieux aimé voir paraître la suite de *La Città di Dio* (Libri VI-XXII), qui n'a jamais paru.

27. *Sermon inédit de saint Augustin pour une fête de martyrs dans un homiliaire de type ancien*, par C. Lambot, dans *Revue bénédictine*, LXVIII, 1958, 187-199,

Il s'agit du ms 1616 de la Bibl. Nat. de Vienne, provenant de Salzbourg (Salisb. 230), mais non fait à Salzbourg, plutôt à Novalese ou à Agaune (VIII^e-IX^e s.). Le codex renferme un homiliaire, composé entre 650 et 750 en Italie. Il contient, en plus de nombreux sermons africains pseudo-augustiniens, des sermons authentiques : 65, 184, 230, 235, 236, 285, 290, 295, 308, 317, 381. Placé entre le sermon 65 et 285 (f. 167^v-169), se trouve un sermon inédit pour la fête de martyrs, sermon bref, mais pas moins authentique. L'A. en présente le texte critique p. 197-199.

A. d. V.

28. *Le sermon CCXXIV de saint Augustin et ses recensions interpolées*, par C. Lambot, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, (München, Karl Alber), 1958, 408-418.

L'A. fait d'abord l'histoire de la tradition manuscrite du sermon 224, qui offre un curieux exemple d'altérations successives, qui ont dérouté les éditeurs. Puis il donne une nouvelle édition critique du sermon, p. 413-418.

A. d. V.

29. *Les sermons CCXV et LVI de saint Augustin « De symbolo » et « De oratione dominica »*, par Patrick Verbraken, dans *Revue bénédictine*, LXVIII, 1958, 3-40.

L'A. fait l'histoire de la tradition manuscrite des sermons 215 *De symbolo* et 56 *De oratione dominica*, distinguant parmi les manuscrits des groupes 1) qui présentent les sermons 215-56 dans le recueil augustinien ; 2) qui présentent les sermons 215-56 en dehors du recueil augustinien ; 3) qui présentent les deux sermons en dehors du recueil et dans un ordre renversé 56-215 ; 4) qui présentent uniquement le sermon 215 ; 5) qui présentent uniquement le sermon 56. Antérieurement au VI^e siècle les deux sermons étaient jumelés (Paris, B. N., 13367) d'où l'A. suggère que les deux sermons furent prononcés le même jour d'une même année, jour où les *competentes* récitaient pour la première fois le symbole de la foi (redditio symboli) et recevaient oralement le texte du *Pater* (traditio orationis dominicae). Ensuite l'A. publie le texte critique des deux sermons p. 17-40.

A. d. V.

30. *Obras de San Agustín* en edición bilingüe. Tomo VII : *Sermones*. Traducción y prólogo del padre Amador Del Fueyo, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, Madrid, La Editorial Católica, 1958, 19,5 × 12, xx-948 p.

Voici une réédition des *Sermones*, publiés dans la même collection en 1950 ; on sait que ce recueil ne donne pas tous les sermons de saint Augustin.

31. *Nine Sermons of saint Augustine on the Psalms.* Translated and Introduced by Edmund Hill, London-New York-Toronto, Longmans, Green and C°, 1958, 22,5 × 14, xii-180 p.

Les 9 sermons de saint Augustin sur les psaumes traduits ici en anglais sont : Enarr. in Psalm. 18, 21, 25, 26, 29, 30, sermon i, ii, iii, et 31. Le texte de chaque psaume, traduit directement et le plus fidèlement possible sur le texte psalmique d'Aug., précède la traduction de chaque exposition ; l'une et l'autre traduction est faite sur le texte de Migne. Les notes explicatives sont extrêmement rares. L'introduction occupe 32 pages : elle n'est pas directement en rapport avec le sujet mais expose, avant de traiter en quelques pages de la méthode exégétique d'Aug., les différents éléments qui composent le milieu auquel Aug., avait affaire : païens, manichéens, donatistes, pélagiens et autres hérétiques, le clergé africain, les fidèles laïcs. Bien que l'A. ne cite d'autres sources que Mansi, cette introduction me fait irrésistiblement penser à tel chapitre de F. van der Meer, Augustin pasteur d'âmes.

A. d. V.

32. *Saint Augustin, Sermons sur Saint Jean* (traduction nouvelle), textes choisis, préfacés et présentés par Maurice Pontet, « Les écrits des Saints », Namur, Les éditions du Soleil levant, 1958, 17,5 × 12, 184 p.

Les sermons choisis sont *Tract. in Ioh. evang.*, I à IV, VIII, XXIII à XXVII, XXXII, XXXV, XLIV, XLV, XCII, XCVII, XCVIII, CXX, CXXIV ; de chaque sermon sont traduits des fragments significatifs. L'introduction me paraît remarquable pour sa clarté d'exposition, sa densité de détails et la profondeur de vue sur Dieu, qui est Esprit et Amour.

A. d. V.

33. *Augustin d'Hippone. Fils de la Synagogue, Fils de Dieu,* traduction par Léon Ramlot, dans *Bible et vie chrétienne,* n° 24, 1958, 43-57.

Présentation et traduction de l'*Enarr. in Psalm.* 44, prononcée à Carthage le mercredi 2 septembre 403 dans la basilique Restituta.

34. *Saint Augustin : L'Église si belle* !, traduction par A. Gendebien, dans *Feu nouveau* (Mons, Belgique), II, 1958, 32-35.

Traduction française du *Sermon* 103, 6-7.

35. *Saint Augustin : Pardonne et Dieu te pardonnera,* traduction de A. Gendebien, dans *Feu nouveau* (Mons. Belgique), II, 1958, 29-32.

Traduction française du *Sermon* 114, 5.

36. *Sint Augustinus.* Over de eenheid tussen Christus en zijn Kerk, *Verklaring van de zestigste Psalm,* traduit par L. Grollenberg et P. Struik, dans *Tijdschrift. voor Geestelijk Leven,* 9-10, 1958, 665-676.

Présentation et traduction en néerlandais de l'*Enarr. in Psalm.* 60.

37. *Aurelius Augustinus. Geburt des Lichtes.* Eine Weihnachtspredigt (traduit par Bonifatius Fischer), Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1958, 17× 12,5, 20 p. 4 illustr. en couleur.

C'est le sermon 369, longtemps rangé parmi les *sermones dubii*, mais dont C. Lambot assura l'authenticité et édita le texte : *L'authenticité du sermon* 369 *de saint Augustin pour la fête de Noël*, dans *Colligere Fragmenta*, Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag, Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1952, p. 103-112 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1952, n. 538, dans *L'année théol. augustinienne*, XIII, 1953, 379-380.

38. *S. Aurelio Agostino. De magistro*, a cura di Mario Casotti. Traduzione di Adolfo Faggi, 3ª Edizione riveduta, Brescia, « La Scuola », 1958, 19,5 × 13, xxxiv-110 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1952, n. 525 dans *L'année théol. augustinienne*, XIII, 1953, 374.

39. *Saint Augustine, On Christian Doctrine.* Translated, with an Introduction, by D.W. Robertson, JR., « The Library of Liberal Arts, 80 », New York, The Liberal Arts Press, 1958, 20,5 × 14, xxii-170 p.

La traduction a été faite sur le texte des Mauristes ; elle n'est accompagnée d'aucun commentaire. Une introduction, assez générale, expose le contenu de l'ouvrage et sa fortune au cours des âges. On y cherchera en vain quelque point de vue nouveau.

40. *Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens* (De utilitate ieiunii), übertragen und erläutert von Rudolph Arbesmann, « Sankt Augustinus der Seelsorger », Würzburg, Augustinus-Verlag, 1958, 22 × 14, xxxviii-46 p.

L'A. fait précéder sa traduction d'une longue introduction et la fait suivre de notes bien développées (p. 23-45) ; la traduction elle-même est accompagnée en bas des pages de références et d'explications. L'introduction met en valeur les conclusions de S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini de utilitate ieiunii.* A Text with a Traduction, Introduction and Commentary, Patristic Studies Vol. LXXXV, Washington, 1951, pour établir l'authenticité de l'opuscule, sa tradition manuscrite, ses éditions imprimées, sa forme littéraire et sa date. Nous ne possédons qu'un seul ms, le Codex Vat. Lat. 5758, encore est-il fragmentaire. Les Mauristes ne connaissaient l'opusc. que par des éditions imprimées ; Amerbach (1506) s'est servi d'un seul manuscrit dont on ignore tout, même ce qu'il est devenu. Ruegg a amendé le texte ; c'est sur ce texte que l'A. a fait sa traduction. L'opusc., par sa forme et par son contenu, révèle tous les caractères d'un sermon. Il a dû être prêché à Carthage le 19 mai 411 (ieiunium quinquagesimae), peu avant la conférence avec les donatistes (juin 411). Ces circonstances expliquent et le choix du sujet et pourquoi, par une transition habile, Aug., passe du jeûne à l'unité de l'Église. — Dans son Introduction l'A. consacre des pages remarquables (p. XIX-XXVI) à la pratique et à la doctrine augustinienne du jeûne. La qualité de cette présentation fait regretter d'autant plus l'absence du texte latin.

A. d. V.

41. *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII, Locutionum in Heptateuchum libri VII, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento.* Corpus Christianorum, series latina, XXXIII; Aurelii Augustini opera, pars V. Turnholti, Brepols, 1958, XVIII*, LXXXIV, 504 p.

Des trois traités de saint Augustin présentés dans ce 33e volume du *Corpus christianorum*, deux le sont dans une nouvelle édition préparée par I. Fraipont, le troisième est la réédition du *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento* publié par Dom Donatien De Bruyne en 1931, dans les *Miscellanea agostiniana*, II, p. 333-337. L'authenticité de ce dernier traité avait été longtemps contestée. Les Mauristes avaient publié les trois premières questions, à la suite des *Septemdecim quaestiones super Matthaeum* (dans *P.L.*, 35, 1374 à partir des deux dernières lignes : *Generalem iustitiam*). Dom Morin publia in extenso pour la première fois ces huit questions dans la *Revue bénédictine*, t. XXVIII, 1911, p. 1-10, tout en ne considérant comme authentiques que les trois premières ; les cinq autres, très anciennes, puisqu'elles sont citées dans les *Quaestiones in Heptateuchum*, ne pouvaient être à son avis l'œuvre de S. Augustin. Dans sa pertinente étude Dom De Bruyne a définitivement levé tous les doutes ; et on peut s'étonner de ne pas trouver la mention de ce traité dans les Patrologies d'Altaner ou de Cayré. Précisons aussi que ce *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento* n'a aucun rapport avec les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (*P.L.*, 35, 2213 et sq.) œuvre pseudo-augustinienne. Nous trouvons ce bref traité reproduit tel quel dans ce volume aux pages 469-472 (p. 470, ligne 64, lire *malus* au lieu de *malis*).

Les *Quaestiones in Heptateuchum* comme aussi les *Locutiones in Heptateuchum* avaient fait l'objet d'une édition nouvelle dans le C.S.E.L., en 1894 et 1895, vol. XXVIII, 1 et 2, mais cette œuvre de Jos. Zycha avait été très sévèrement critiquée par P. Lejay, G. Krüger et E. Preusschen. C'est sur un nouvel examen des manuscrits dont s'était déjà servi Jos. Zycha, plus spécialement à partir du Corbeiensis, Parisinus latinus 12.168 du VIIIe siècle, du ms. de Troyes 197, XIIe siècle, et de quelques autres comme le ms. de Padoue, Biblioteca di. S. Antonio X, 182, du Xe siècle, que M. Fraipont a établi son édition. Il a également tenu compte de la tradition manuscrite des *Excerpta* d'Eugippius à laquelle s'apparente le Corbeiensis, des commentaires sur la Genèse de Claude de Turin et de Raban Maur, et enfin des travaux de Dom Fischer sur la *Vetus latina*. Parmi les corrections apportées au texte de Zycha, celles que nous avons examinées au hasard nous ont paru justifiées et toujours appuyées sur les principaux manuscrits. Par rapport à l'édition du Corpus de Vienne, celle du *Corpus Christianorum* est indubitablement meilleure. Bénéficiant de l'excellente dissertation de W. Rüting, *Untersuchungen über Augustins Quaestiones et Locutiones in Heptateuchum*, Paderborn 1916, M. Fraipont a signalé de nouvelles sources ; des recherches ultérieures pourront encore enrichir cet inventaire, par exemple *Quaest. in Heptateuchum*, III, 20, p. 186, l.402, d'après Testard, *S. Aug. et Cicéron*, II *Répertoire des textes*, p. 73, reprise probable du *De legibus*, I, 19 de Cicéron. L'*Index auctorum* qui termine le volume fournit déjà de nombreuses et précieuses références. A signaler enfin dans ce volume l'édition des *Capitula librorum quaestionum et locutionum*, p. I à LXXXI, sur la base de un ou deux ms., pour les *Quaestiones*, et d'un seul pour les *Locutiones*. La lecture de ces *capitula* dans leur tradition manuscrite respective révèle la diversité des auteurs d'une part, et d'autre part les divergences nombreuses entre le texte scripturaire d'Augustin et celui dont ces auteurs se servent. Et si l'on compare les *Capitula quaestionum in Heptateuchum* que nous fournissent des manuscrits du IXe ou XIIe siècle avec ceux de l'édition princeps des *Quaestiones*, Lyon, 1497, que l'on trouvera reproduits dans ce volume, on constatera combien ils sont différents. A cette constatation si l'on ajoute le silence du plus grand nombre des manuscrits, on peut se demander quel crédit il faut en

définitive accorder à ces titres ou résumés. Félicitons, en terminant, M. I. Fraipont et le R. P. Deckers pour ce nouveau volume du *Corpus Christianorum*.

G. F.

42. *Obras de San Agustín* en edición bilingüe. Tomo VIII : *Cartas*. Traducción, introducción y notas del padre Lope Cilleruelo, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª édición, Madrid, La Editorial Católica, 1958, 19,5 × 12, VIII-922 p.

Réédition des *Lettres* de saint Augustin, publiées dans la même collection en 1951.

43. *San Agustín. Idearío*. Selección y estudio de Agustín Martínez, Buenos Aires, Mexico, Espasa-Calpe Argentina, 1946 ; Madrid, Espasa-Calpe, 1957, 228 p.

Extraits d'une quinzaine d'œuvres de saint Augustin (Soliloques inclus) disposées dans un ordre presque chronologique. Les pp. 11-81 sont une rapide initiation aux grands thèmes augustiniens.

44. *Algunos textos fundamentales sobre la doctrina agustiniana del conocimiento*, dans *Augustinus*, III, 1958, 361-367.

Cet article, qui ne porte pas de signature, recueille une série de textes significatifs de la doctrine augustinienne de la connaissance ; les textes sont empruntés à divers ouvrages d'Aug., et présentés en latin sans autre commentaire que des sous-titres qui représentent comme les articulations du recueil.

A. d. V.

45. *Saint Augustin. Le Visage de l'Église*. Textes choisis et présentés par Hans Urs von Balthasar ; traduction française par Th. Camelot et J. Grumel, « Unam Sanctam 31 », Paris, Les Éditions du Cerf, 1958, 23 × 14, 342 p.

Traduction de *Augustinus. Das Antliz der Kirche*, paru en 1955 (2e édition), dont nous avons rendu compte dans le *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 338 de la *Revue des Études augustiniennes*, V, 1959, 70.

46. *San Agustín. Meditaciones, Soliloquios, Manual, Suspiros*. Traducción e introducción de Ambrosio Montesino. Preparación y prólogo del P. Lorenzo Riber (tercera edición revisada y anotada por el P. Vicente Blanco García), Coll. « Crisol », Madrid, Aguilar, 1958, 11,5 × 8, 506 p.

Personne n'ignore que ces quatre opuscules sont pseudo-augustiniens ; les trois premiers se trouvent dans l'Appendix du vol. VI des Œuvres d'Augustin, éditées par les Mauristes. Ils ont toujours été recherchés par les âmes dévotes.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

CONFESSIONS

47. *La jeunesse de saint Augustin. Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion*, par John J. O'Meara. Traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Paris, Plon, 1958, 20 × 14, IV-278 p.

Nous avons présenté l'ouvrage original : *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto, Longmans, Green and Cº, 1954, dans le *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 614 de la *Revue des Études augustiniennes*, III, 1957, 407-409. La traduction apporte quelques modifications de détail au texte de l'édition originale sans en altérer en quoi que ce soit le contenu ; les passages cités des *Confessions* sont empruntés à la traduction de Louis de Mondadon, Paris, Ed. de Flore, 1947 ; la Bibliographie et l'Index ont été omis, l'illustration supprimée et la table des matières reportée à la fin du volume. Si la présentation matérielle de l'original était d'une distinction typiquement anglaise, celle de la traduction française est du type commun, relevé toutefois par une couverture en couleurs, dont le sujet est emprunté à une peinture de Gozzoli, représentant le voyage d'Augustin vers Milan. La traduction est fidèle, rendant, avec élégance, la clarté d'exposition de l'original et même l'humour subtil qui lui est propre. Remercions la traductrice d'avoir su, avec tant de bonheur, mettre à la portée du public français cultivé ce livre bien documenté, mais allégé de tout encombrement d'érudition, le meilleur que je sache à faire connaître tout ce qu'on peut savoir aujourd'hui de l'évolution intérieure de saint Augustin jusqu'au moment de sa conversion.

A. d. V.

48. *Una « crux interpretum » nelle Confessioni di S. Agostino*, par A. Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II, Per la storia del testo e dell'esegesi biblica, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1958, p. 219-227.

Cette étude reprend un article paru dans *Didascaleion*, 1924, II, p. 3-9. Nous achoppons dans le récit de la conversion de M. Victorinus (*Conf.*, VIII, 2, 3) à une « crux » : *usque ad illam aetatem venerator idolorum sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere romana nobilitas inflata spirabat† po. pelusiam et omnigenum deum monstra et Anubem latratorem...* Nous avons transcrit la lecture proposée par le P. Vaccari, qui s'appuie d'abord sur les syllabes constantes de la tradition manuscrite : *iam* comme terminaison d'accusatif (et non comme adverbe), *Po.* en début de mot, bien attestée aussi par les manuscrits et qui doit donc être retenue. Les divergences sont limitées aux syllabes internes et l'auteur opte pour la leçon du *Berolinensis* 19 *(pelusiam)* sous la garantie d'un texte parallèle de Jérôme : Comment. sur Isaïe 46, 1 (*P.L.*, 24, 467) : la double correspondance *inflata|inflati* et *pelusia|pelusiaca* lui assure qu'Augustin évoque la même chose que Jérôme : le culte grossier de la déesse Pordè. Les notes ajoutées dans cette seconde édition de son article permettent au P. Vaccari de préciser sa position et en particulier de rectifier l'erreur commune de ses propres interprètes : il n'a pas proposé de lire *porde pelusiam*, mais bien de lire *po. pelusiam* et de comprendre *porden pelusiam* (p. 224, n. 1) ; l'abréviation serait ici un procédé de politesse, ou simplement un effet de l'habitude romaine d'abréger les fins de mots, ou encore une chute accidentelle : cette triple explication reste, à notre sens, le point faible de la démonstration ; mais l'ensemble de la solution, simple et bien étayée, semble fort plausible.

G. M.

49. *Ad Aug. Conf.* VIII, XII, 29, par A. Sizoo, dans *Vigiliae Christianae*, XII, 1958, 104-106.

Quelques remarques de bon sens, présentées non sans esprit, sur ce passage des *Confessions* tant débattu. Une question préalable : faut-il vraiment croire qu'Aug., ait raconté sa conversion de telle manière que ses contemporains et leurs successeurs ne pussent se faire une idée de ce qui s'est passé au jardin de Milan qu'à grand renfort de concentration et d'érudition ? Bien sûr ! Mais qu'a-t-il écrit, Augustin : *de vicina* ou *divina domo ?* Un seul ms., le Sessorianus, porte *divina ;* il est plus facile d'expliquer comment le Sess. a pu changer *vicina* en *divina* que tous les autres ms. *divina* en *vicina :* pour le copiste du Sess. le « *divinitus* mihi juberi » qui suit réclame que l'ordre soit venu « de *divina* domo ». — Quant au « tolle lege », l'A. propose d'y voir une mélopée de cueilleurs de fruits, propre à la région de Milan et donc inconnue à Augustin. Un enfant, qui pouvait être indistinctement un garçon ou une fille, voyant de sa fenêtre Augustin couché sous un arbre, et croyant qu'il ramassait des fruits, s'est mis à chanter cette mélopée : « tolle, lege ». — Évidemment, ce bon sens supprime toutes les difficultés. Mais qui dira si le bon sens est ici le vrai juge ?

A. d. V.

50. *Die Gartenszene in den « Bekenntnissen » des hl. Augustinus*, par Fritz Weiss, dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, (Luzern, Raber & Cie), 126, 1958, nº 8, p. 88-90.

L'A. présente objectivement, mais sans entrer dans tous les détails techniques, l'interprétation que P. Courcelle a donnée de la scène du jardin à Milan, narrée dans les *Confessions.*

A. d. V.

51. *Augustine, Conf.* IX, 10, 24, par John Hammond Taylor, dans *American Journal of Philology*, 79, 1958, 66-70.

Il s'agit de déterminer le sens exact de la phrase : « *ibi vita sapientia est* » du récit de la Vision d'Ostie, *Conf.* IX, 10, 24. L'A. propose de prendre *sapientia* comme sujet de *est ; vita*, attribut, est placé en tête, non seulement à cause de la suite de la phrase, qui s'accroche à *sapientia*, mais aussi à cause de l'accent mis sur *vita* dans un sens néoplatonicien ou biblique. L'A. fait un rapprochement avec *In Ioh. evang.* I, 16 et avec le *Timée* de Platon. On trouvera de nombreux éléments d'information à ce sujet dans Mandouze, *L'extase d'Ostie*, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, p. 72, n. 3.

A. d. V.

52. *Trois récits de conversion au VIe siècle, dans la lignée des « Confessions » de saint Augustin*, par Pierre Courcelle, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, 1957 (1958), p. 451-458.

On sait depuis longtemps qu'Ennode de Pavie, dans son *Eucharisticum*, dont le vrai titre est *Confessio*, imite les *Confessions* de saint Augustin, qu'il montre ailleurs, *Epist. ad Faustum*, I, 4-5, avoir lues. L'A. détermine davantage le caractère de cette imitation en analysant, avec son acribie habituelle, pour les comparer, les textes : Ennode se révèle être un pasticheur assez médiocre, homme de lettres superficiel, prisonnier de sa formation rhétorique de décadence. — Ferrand de

Carthage, disciple de Fulgence de Ruspe s'inspire visiblement, dans la *Vita* de son maître, du récit de Ponticianus, *Confess.* VIII, v, 12 suiv., pour décrire l'état d'esprit du jeune Fulgence au moment de sa conversion à l'état de « seruus Dei » : la manière, dont Ferrand dépouille ce récit de toute circonstance particulière de lieu et de temps, pour en faire comme une sorte de charte de la conversion ascétique, est, pour l'A., l'indice qu'il puise dans les *Confessions* un aliment spirituel quotidien. — Quant à Grégoire le Grand, dans ses *Moralia in Iob*, il utilise les *Confessions*, tant pour décrire la psychologie de la conversion que pour exposer la doctrine de la contemplation, moins à la manière d'un plagiaire, qu'à la manière de quelqu'un qui est nourri de leur substance. — Il est étonnant que Fulgence de Ruspe ne livre point de citations ou de réminiscences des *Confessions ;* l'emploi qu'en fait son disciple Ferrand, s'il témoigne qu'elles sont lues au VI^e^ siècle en Afrique, permet de supposer légitimement que Fulgence ne les ignorait pas. La valeur probante de cette étude se trouve tout entière dans la comparaison des textes.

A. d. V.

53. *As Confissões de Santo Agostinho nas Obras de São Boaventura*, par Evaristo P. Arns, dans *Revista Eclesiástica Brasileira*, 18, 1958, 24-35.

L'A. étudie la présence des *Confessions* de saint Augustin dans l'œuvre de saint Bonaventure. Article bien dense et qui pourrait être l'esquisse d'un travail plus détaillé, dont la première exigence serait d'établir dans quel texte Bonaventure a lu Augustin. Bonaventure cite quelque 2.625 fois le nom d'Augustin ; il se réfère plus de cent fois explicitement aux *Confessions*, dont plus de cinquante fois plus ou moins textuellement ; les livres X-XIII ont sa faveur, spécialement le livre X, cité au minimum 23 fois. Les citations se groupent autour de quelques thèmes doctrinaux : exégèse biblique, cosmologie, théologie, spiritualité et mystique ; de rares citations concernent la biographie d'Augustin : l'évêque de *Conf.* III, XII, 21 est identifié avec Ambroise ! Quant à la manière de citer, l'A. en parle dans la note 8 ; de la transformation éventuelle du vocabulaire, à la note 13 ; une recherche plus détaillée que celle que permet un article de revue mettrait à jour sans doute assez d'éléments pour déterminer exactement les rapports entre Bonaventure et Augustin. Je crois que l'entreprise en vaut la peine.

A. d. V.

54. *Une source imprévue de la « Prière sur l'Acropole » : les « Confessions » de saint Augustin*, par Pierre Courcelle, dans *Revue de l'Histoire des Religions* (Annales du Musée Guimet), CLIII, 1958, 215-234.

Averti par une petite note de P. de Labriolle au livre X, XXVII, 38 des *Confessions*, affirmant qu'Ernest Renan avait imité le début de ce paragraphe (Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui) dans sa « Prière sur l'Acropole », l'A. a entrepris une minutieuse recherche dont les résultats ne confirment pas seulement les dires de P. de Labriolle mais révèlent une influence plus étendue des *Confessions* sur la composition de la fameuse Prière. A cela rien d'étonnant si l'on sait que Renan, dès sa jeunesse, a pris contact avec les *Confessions*. Plus que dans le texte définitif, imprimé, de la « Prière », cette influence est sensible dans une rédaction manuscrite, conservée à la Bibl. Nat. de Paris, nouv. acq. françaises, 11 477, f° 49^r^-62^r^. — Par référence à la prière d'Augustin, l'A. conclut à la réalité d'une émotion intime et profonde de Renan sur l'Acropole. Sa « Prière » l'exprime en termes du vocabulaire catholique (confession, remords), mais est foncièrement anti-catholique dans son objet : la beauté à laquelle Renan s'adresse n'est pas la

Beauté vers laquelle Aug. fait monter sa prière. Toutefois, les deux prières semblent bien jaillir d'une même sympathie à l'égard de l'hellénisme, dont l'un croit l'accord possible avec le christianisme, tandis que l'autre rejette toute possibilité d'accord avec quelque religion révélée que ce soit.

A. d. V.

55. *El estilo de San Agustín en las « Confesiones ». Movimiento y colorido*, par S. Joseph-Arthur (Trad. Fr. José Oroz), dans *Augustinus*, III, 1958, 503-528.

L'A. a déjà consacré un article au style des *Confessions*, considéré dans son vocabulaire et dans sa phrase : *Augustinus*, II, 1957, 31-48 ; *Bulletin augustinien pour* 1957, n. 136, dans *Revue des Études augustiniennes*, VI, 1960, 175. Ici elle étudie ce style dans son mouvement et dans sa coloration ; son étude manque d'articulation et ne se prête guère, de ce fait, à un résumé fidèle. Le style propre aux *Confessions* est le résultat d'une pensée profonde enveloppée d'une fine sensibilité, qui dispose, pour s'exprimer, d'une phrase colorée et mouvementée. L'A. en souligne le lyrisme, insistant davantage sur le sentiment lyrique qui l'inspire que sur les moyens littéraires — j'allais dire : techniques — qui l'expriment (cursus, assonances, allitérations, antithèses, séries de mots d'un même radical, etc...) ; elle insiste, à raison, sur le choix, la fréquence et la qualité des images, qu'Aug., doit en premier lieu à l'observation personnelle (heureuse allusion à la mémoire, magasin d'images), partiellement à la lecture de la Bible. On pourrait cependant se demander si la lecture de la Bible n'a pas donné aux images qu'Augustin doit à sa propre observation, une intentionalité spécifique : voir J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les « Confessions »*, dans *Augustinus Magister*, I, 117-126 ; H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, *ibid.*, II, 691-701. L'A. signale aussi l'emploi de la métaphore, de l'allégorie, de la prosopopée, de la narration et du dialogue fictif. — Cet article ne dépasse pas, à mon avis, le niveau de la « haute vulgarisation » : son auteur semble ignorer les nombreuses études consacrées ces dernières années au même sujet et qui auraient pu enrichir tel ou tel aspect traité. On ne cite que les *Confessions*. Certes, rien ne vaut la lecture d'une œuvre pour en apprécier le style ; mais pour le *faire* apprécier, il faut autre chose : dévoiler les moyens mis en œuvre, consciemment ou inconsciemment, par l'auteur. Certaines remarques, comme celles-ci : Notemos la dulzura musical de las desinencias en-*is*, « cur fletus dulc*is* sit miser*is* (p. 504) », et : Notemos el juego de palabras de un mismo radical (p. 506) multipliées, nous auraient mis sur la bonne piste.

A. d. V.

56. *The Confessions as a literary Work of Art*, par Christine Mohrmann, dans *Études sur le latin des Chrétiens*, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1958, p. 371-381.

Les *Études sur le latin des Chrétiens* forment un recueil d'articles déjà publiés ailleurs. Ainsi *The Confessions as a literary Work of Art* est la traduction anglaise (de la main de M^lle^ Mary Hedlund) d'une conférence parue d'abord en néerlandais : *De « Confessiones » als litterair kunstwerk*, dans *Augustinus*. Voordrachten gehouden bij de viering van de zestienhonderdste geboortedag van Augustinus in de Aula van de Rijksuniversiteit te Groningen op 19 November 1954. Coll. « Scripta Academica Groningana », Groningen-Djakarta, J. B. Wolters, 1954, p. 21-31. Nous l'avons signalée dans *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 279 dans *Revue des Études augustiniennes*, III, 1957, 77.

A. d. V.

57. *College Student's Enthusiasm for Augustine's Confessions*, par Sister M. Rosamond Nugent, dans *Catholic Educational Review*, 56, 1958, 183-187.

58. *The Confessions of S. Augustine*, par Lionel du Toit, dans *The Expository Times*, LXIX, 1958, 164-166.

Simple présentation des *Confessions* comme un livre de lecture de piété, peut-être le plus admirable de tous les temps.

59. *La experiencia religiosa en San Agustín*, par César Vaca, dans *Ensayos de psicologia religiosa*, Biblioteca psicológica del Director espiritual 6, Madrid, Religión y Cultura, 1958, 253-282.

L'article a paru dans *Revista de Espiritualidad*, XIV, 1955, 185-204 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 72, dans la *Revue des Études augustiniennes*, IV, 1958, 23.

CITÉ DE DIEU

60. *A Guide to the City of God*, par Marthinus Versfeld, Sheed and Ward, London-New York, 1958, 20 × 13, xii-148 p.

Le petit livre de M. Versfeld n'est ni un commentaire de la *Cité de Dieu*, ni une introduction complète : c'est un simple « guide » pour aider le lecteur cultivé à comprendre l'œuvre et à en faire une lecture fructueuse. L'A., après un bref aperçu sur l'occasion et le sens du *De civ. Dei*, bien différent, dit-il de la « *République* » de Platon malgré ses caractères platoniciens, en analyse livre par livre la II^e^ partie (l. XI-XXII). A son avis, l'intelligence de cette « histoire des deux cités » est le meilleur moyen de comprendre tout l'ouvrage et donc, il laisse entièrement de côté les X premiers livres. De plus, les livres XV-XVIII (développement des deux cités) n'obtiennent que quelques pages (58-65) d'explication, bonnes d'ailleurs, sur la conception augustinienne de l'histoire, qui est une théologie fondée sur la foi plus qu'une pure philosophie. Tout le reste, XV, 6 - XVIII, 54, est passé sous silence ; l'A. avoue son incompétence : il note seulement qu'à son avis, Aug. abuse de l'allégorie en interprétant la Bible et ne tient pas suffisamment compte de l'histoire profane : jugement qu'une étude plus attentive, surtout du XVIII^e^ livre, aurait dû corriger. Mais l'A. songe d'abord aux jeunes philosophes, ses élèves pour qui il écrit, et il leur donne bon nombre d'excellentes directives. Les 4 livres des *Origines* (XI-XIV) sont bien analysés chacun en un chapitre : on y souligne avec raison le point de vue chrétien d'Aug. qui y corrige le platonisme par la Bible. Le XIX^e^ livre surtout est approfondi p. 71-110 ; sa valeur philosophique est mise en relief, la suite des idées bien indiquée. L'A. y rencontre (chap. xvii-xx) le problème des rapports entre Cité de Dieu et États temporels, qui semble l'avoir embarrassé, soit pour déterminer le rôle du chrétien comme citoyen, soit pour juger l'État, où l'autorité civile semble être, pour Aug. le résultat du péché, bien que la famille instituée par Dieu soit l'origine de l'État. L'A. avoue une certaine obscurité dans la pensée d'Aug., et il l'explique par des tendances platoniciennes exagérées, et aussi par la difficulté du problème. — Les 3 derniers livres, sur les fins dernières, sont plus sobrement mais exactement caractérisés. Bref, quoique incomplet, ce « guide » offre au lecteur de bons et nombreux renseignements sur la II^e^ partie de la *Cité de Dieu*.

F.-J. T.

61. *Les adversaires visés par saint Augustin dans la « Cité de Dieu »*, par Benoît Lacroix, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV, 1958, 163-175.

B. Lacroix n'envisage, dans son étude, qu'un point dans la *Cité de Dieu :* quels adversaires y sont combattus ? Ce ne sont pas les païens d'autrefois, mais des contemporains qui se répartissent en trois groupes : a) les derniers tenants du paganisme qui ne pensent qu'à la terre, réfutés au l. I-V ; b) les païens plus cultivés qui songent à la vie future, réfutés l. VI-X ; c) les athées, négateurs de la Providence, contre qui sont écrits les livres XI-XXII mais qui ne sont guère connus (p. 174, il n'y a sur eux que de vagues hypothèses). A cette analyse fort générale, l'A. ajoute le témoignage de l'*Epist.* 184, A, et celui d'Orose, pour conclure que la *Cité de Dieu* fut « une œuvre d'actualité » : c'est vrai, sans doute, mais l'A. omet de dire que cet aspect n'est ni le seul ni le plus important.

F.-J. T.

62. *L'Évêque Chevrot de Tournai et sa Cité de Dieu*, par Lucien Fourez, dans *Revue belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art*, XXIII, 1954, 1-2, 73-102.

Il s'agit des ms. 9015/9016 de la Bibl. Royale de Belgique, 2 vol. enluminés, de 449 et 519 feuillets, contenant la *Cité de Dieu*, texte latin et texte français de la traduction de Raoul de Praelles (faite entre 1371 et 1375 pour Charles V). Ils ont été calligraphiés par le dominicain Nicolas Cotin et furent terminés en 1445 (explicit), pour le compte de Jean Chevrot, évêque de Tournai. Cotin se servit de deux manuscrits, dont l'un est ms. 9005/9006 Bibl. Royale de Belg., exécuté pour Guy Guilbaut et acheté par la bibliothèque de Philippe le Bon (inventaire de 1467). Chevrot légua sa *Cité* à l'église de Tournai par testament du 18-2-1458 ; à ce moment le ms. était à Thérouanne pour être copié à la demande de David de Bourgogne, évêque de ce lieu de 1451 à 1457, puis d'Utrecht. On ne sait si le ms. a été en possession de l'église de Tournai, ni combien de temps : il se trouva finalement dans la bibliothèque de Philippe le Bon. L'A. n'étudie pas le texte mais les enluminures et les frontispices miniaturés, non au point de vue de l'iconographie augustinienne (il s'y trouve cependant des portraits d'Augustin), mais pour en découvrir l'artiste. Celui-ci serait, selon toutes les vraisemblances le peintre brugeois Jean van Eyck. Les deux frontispices sont reproduits dans l'article.

A. d. V.

TRAITÉS DIVERS — LETTRES

63. *Sant'Agostino, « De beata vita », c. 4*, par Luigi Alfonsi, dans *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 1958, 249-254.

B. Alfonsi examine le chap. IV du *De beata vita* où Aug. parle, après sa lecture de l'*Hortensius*, d'une « *supertitio puerilis* » qui l'empêchait d'atteindre la sagesse ; et A. propose une explication toute nouvelle : il s'agirait des croyances astrologiques auxquelles Aug. avoue être resté longtemps attaché (*Conf.*, IV, 3, 4). A. défend bien son opinion et l'harmonise en particulier avec le récit des *Confess.* qui semble présenter autrement les faits. Sans être évidente, l'explication mérite attention.

F.-J. T.

64. *Intorno al testo del « De libero arbitrio » di S. Agostino*, par Michele Pellegrino, dans *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 1958, p. 186-188.

Mgr Pellegrino, à propos de l'édition critique du *De lib. arbitrio* (C.S.E.L., vol. 74, 1956) dont il loue la valeur, propose d'après le contexte quelques corrections : cf. I, 27, 92 et 31, 103 ; III, 1, 1 et 26, 92.

65. *Unità cattolica e romana nel « Psalmus contra Partem Donati » di Sant'Agostino*, par Luigi Alfonsi, dans *Studi romani*, VI, 1958, 407-412.

66. *I versi di S. Agostino*, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II, Per la storia del testo e dell'esegesi biblica, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958, 245-257.

Plusieurs études récentes consacrées au psaume anti-donatiste de saint Augustin (cf. p. 407, note 1) s'intéressaient surtout à sa prosodie originale. L. Alfonsi y considère plutôt la doctrine : il y montre, présenté sous une forme populaire, un développement organique des grandes thèses sur l'Église, son unité, sa catholicité, ses rapports avec les Pouvoirs publics et les devoirs des fidèles, fondés sur leur amour de la paix et leur zèle plein de charité pour ramener les schismatiques égarés. — Vaccari signale d'abord tous les vers connus d'Augustin, dont trois conservés en *De civ. Dei*, XV, 22, B. A., 36, 138 : *De laude cerei ;* un acrostiche de 8 vers en l'honneur d'un *Diacre* martyrisé par les donatistes conservé dans le *Cod. Sessorianus* du VI^e^ siècle, et quelques autres, ou perdus ou apocryphes; mais il examine plus longuement le *Psaume abécédaire* contre les donatistes. Il fait l'histoire des éditions plus complètes, parues depuis 1935, après celle du *Corpus* de Vienne, vol. 51 et celle de C. Lambot dans la *Revue bénédictine*, 1935, p. 318-328 ; et il propose quelques corrections intéressantes, fondées sur les manuscrits qu'il juge les meilleurs, en accord avec la versification spéciale adoptée par saint Augustin en ce psaume destiné au peuple.

F.-J. T.

67. *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins*, par Hans Lietzmann, dans *Kleine Schriften*, I, Studien zur spätantiken Religionsgeschichte, herausgegeben von Kurt Aland, coll. *Texte und Untersuchungen* 67, Berlin, Akademie-Verlag, 1958, x-488 p. + 15 tableaux, p. 260-304.

68. *Cuore e stile di S. Agostino nella Lettera* 73, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II, Per la storia del testo e dell'esegesi biblica, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958, p. 211-218.

L'étude de Lietzmann (reprise de *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1930, 356-388) porte sur un point d'histoire et de date, non pas des *Lettres* mêmes de saint Augustin, mais de leurs collections manuscrites qui nous sont parvenues, collections de contenu divers et plus ou moins riche d'après les époques. L. donne de nombreux renseignements, précis, clairs, avec tableaux synoptiques et commentaires concernant les manuscrits depuis le VII^e^ siècle et les diverses éditions qu'on en a faites.

L. Vaccari, tout en soulignant les qualités de cœur et de style dont fait preuve Aug. dans son *Ep.* 73 (réponse aux reproches véhéments de saint Jérôme), y analyse surtout la période qui termine le n. 3, à partir de « At per hoc autem... » et il montre, par les lieux parallèles, les manuscrits et l'analyse interne, que l'incise « aut paterno affectu mulceas quem adicere nequeas », est interpolée.

F.-J. T.

SERMONS

69. *Chronologie augustinienne : Le sermon sur le psaume* 54, par Henri Rondet, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, 1957 (1958), p. 403-407.

L'*Enarratio* prêchée sur le psaume 54 était datée par P. Monceau et S. M. Zarb de 394-395. H. Rondet, se basant surtout sur *Epist.* 95 à saint Paulin de Nole et *Epist.* 93 à un donatiste converti, lettres bien datées et qui semblent en rapport avec le sermon susdit, place celui-ci en 407-408.

70. *Le « De Sermone Domini in monte » de S. Augustin dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, par Roger Guindon, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 28, 1958, 57*-85*.

Ayant connu d'abord le *De Sermone Domini* de saint Augustin surtout par des citations, saint Thomas en prit une connaissance directe durant son séjour en Italie (1260-1268) probablement pour composer sa *Catena aurea* où il le cite abondamment. Il s'en sert ensuite dans la *Somme théologique*, et la structure même de la IIª Pars (57 citations) paraît bien s'en inspirer. Excellente étude des sources, claire, précise, bien documentée.

F.-J. T.

TRAITÉS PSEUDO-AUGUSTINIENS

71. *Divergences au sujet du « Speculum » pseudo-augustinien*, par G. de Plinval, dans *Revue des Études augustiniennes*, III, 1957, 393-402.

72. *Un trattato ascetico sballottato fra quattro dottori*, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II, Per la storia del testo e dell'esegesi biblica, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958, p. 283-300.

L'authenticité augustinienne du *Speculum « quis ignorat »* (sentences morales tirées de la Bible), niée par G. de Plinval (cf. *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 504) puis défendue par dom Capelle (cf. *Bulletin august., pour* 1956, n. 141), est de nouveau récusée par G. de Plinval qui réaffirme ici et renforce ses arguments, basés sur l'esprit pélagien de ce recueil, — tout en soulignant son importance comme un des plus anciens témoins d'une « Biblia sacra » complète avec le texte de notre Vulgate traduit sur l'hébreu par saint Jérôme. Et certes, les raisons de l'A. ne manquent pas de valeur. — Celles de A. Vaccari sont encore plus fortes et décisives pour déclarer

inauthentique le petit traité « *De laude caritatis* », édité par A. E. Anspach en 1935 sous le titre : *S. Isidori Hispalensis Episcopi Commonitiuncula ad Sororem.* Cet opuscule est attribué non seulement à saint Augustin (cf. p. 286-288), mais aussi à saint Ambroise, saint Jérôme, et saint Césaire d'Arles ; il semble être d'un auteur du XII^e^ ou du XIII^e^ siècle.

F.-J. T.

SOURCES

73. *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology,* par John F. Callahan, dans *Dumbarton Oaks Papers,* n° 12, Harvard University Press, 1958, 29-57.

74. *Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time,* par John F. Callahan, dans *Harvard Studies in Classical Philology,* LXIII, 1958, 437-454.

Le premier article traite de la philosophie grecque et de ses rapports avec la cosmologie des Pères cappadociens. Vers la fin l'A. parle, par manière de comparaison, d'Augustin et pose une thèse qu'il développe en détail dans le second article : S. Basile serait une source de la théorie augustinienne du temps. Aug. définit le temps par « distentio animi (*Conf.* XI, 28) », introduisant ainsi dans sa spéculation sur le temps un élément psychologique, qui n'exclut pas d'ailleurs l'élément objectif qui est le mouvement. Cet aspect psychologique se retrouve chez Grégoire de Nysse, par exemple dans son *Contra Eunomium,* I, 371-372. Cependant c'est chez Basile, *Adv. Eunomium,* I, 21, que l'A. croit pouvoir trouver un texte parallèle et inspirateur de *Conf.* XI, 23. Et de fait, le rapport des idées est suggestif : Basile et Aug. s'attaquèrent l'un et l'autre à l'opinion d'un *quidam homo doctus ;* cet homme est Eunomius chez Basile ; il faudrait prouver que c'est également Eunomius chez Augustin ! L'identité de la conception du temps chez l'un et chez l'autre n'est pas une preuve absolue. Il faudrait établir si, et par quelle voie, Aug. a pu connaître l'*Adv. Eunomium* de Basile. Nous savons qu'Aug. utilise dans son *De genesi ad litteram* l'*Hexaéméron* basilien, traduit en latin par Eustathe : B. Altaner, *Eustathius, der lateinische Uebersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Grossen,* dans *Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft,* 1940, 161-170. Le même B. Altaner rejette comme non fondée l'affirmation de Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque,* 1940, 127-140, qu'Aug. aurait utilisé l'*Adv. Eunomium* de Basile : Altaner, *Augustinus und Basilius der Grosse,* dans *Revue bénédictine,* LX, 1950, 17-24, p. 24.

A. d. V.

75. *Porfirio, Lettera ad Anebo,* a cura di A. R. Sodano, Napoli, L'Arte tipografica, 1958, 25,5 × 18, LIV-80 p.

L'A. présente une reconstitution critique du texte grec de la *Lettre de Porphyre à Anébon* et en donne la traduction en italien. Le texte est précédé d'une double introduction, traitant l'une de la question de chronologie, l'autre des sources dont l'A. s'est servi pour la reconstitution textuelle. Une source indirecte est Aug. *De civ. Dei,* X, 11 ; ce point seul nous intéresse ici. A lire le passage du *De civ. Dei* il n'est guère possible de mettre en doute qu'Aug. ait eu en main la *Lettre à Anébon ;* l'attestation de *Conf.* VIII, 9, 13, sur laquelle l'A. s'appuie, me semble, malgré

l'opinion de Theiler invoquée, trop imprécise. Aug. s'est servi de cette Lettre dans un but apologétique : combattre la théurgie par Porphyre lui-même. Il n'est pas sûr qu'Aug. ait compris l'intention qu'avait Porphyre en écrivant cette Lettre ; Aug. lui prête l'intention d'amener Anébon, par ses questions, à réfléchir et à changer d'opinion. Or, d'après l'A., Porphyre aurait écrit cette Lettre, étant encore à Rome (263-268), dans un moment d'inquiétude religieuse réelle, pour obtenir d'Anébon la réponse à ses doutes ; elle serait donc un témoin d'une évolution religieuse de Porphyre, et, à ce titre, doit se placer chronologiquement entre la *Philosophie des Oracles*, œuvre enthousiaste de jeunesse et le *De regressu*, où de nombreux problèmes posés dans la Lettre trouvent leur solution (voir p. XXXIII-XXXIV). Reste à savoir s'il est permis de voir dans la *Lettre à Anébon* un moment de l'évolution religieuse de Porphyre ; l'A. le propose avec des arguments assez convaincants ; seulement, comment expliquer la réaction assez scandalisée de Jamblique à cette Lettre, réaction contenue dans le *De mysteriis*, qui se présente comme la réponse d'un certain Abamomos, maître d'Anébon ? Si l'A. a vu juste, l'hypothèse d'O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, 1959, qui propose d'identifier la *Philosophie des Oracles* et le *De regressu*, ne serait plus soutenable. — Pour la reconstitution du texte de la Lettre, Aug. n'est qu'un témoin indirect mais précieux, car il semble bien que son résumé, *De civ. Dei*, X, 11, suive l'ordre du texte qu'il avait sous les yeux, contrairement à ce que fait Eusèbe (p. XLVI) ; dans tous les cas, il confirme la succession des questions attestée par le *De mysteriis* (p. XLVIII). Après cela il est juste de retrouver *De civ. Dei*, X, 11, amplement cité dans l'apparat critique de l'édition. L'étude comporte deux appendices, l'une sur la *Divination et la Théurgie*, l'autre sur *Les écrits hermétiques et la Lettre à Anébon ;* l'A. n'y fait plus appel à Augustin, bien que celui-ci traite longuement ces matières dans son *De civ. Dei*.

A. d. V.

76. *Résumé des cours de l'année scolaire* 1957-1958 *: Littérature latine*, par Pierre Courcelle, dans l'*Annuaire du Collège de France*, 58e année, 1958, 435-437.

77. *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne*, par Pierre Courcelle, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXXVI, 1958, 72-95.

L'A. étudie la postérité néo-platonicienne et chrétienne (patristique grecque et latine)de la page du *Phédon* 82-83, où l'entrave que constitue le corps pour l'âme est présentée à l'aide de trois métaphores : le lien, la colle, le clou. L'A. relève et commente des références intéressantes, soit à la colle, soit au clou, soit aux deux, mais en rapport aussi avec le mythe du *Phèdre*, chez les néo-platoniciens, chez les Pères grecs, Justin, Clément d'Alexandrie, Basile, Grégoire de Nysse, et chez les latins, Arnobe, Ambroise, Augustin, Prudence. Ces textes parallèles remontent à une exégèse *porphyrienne du Phédon.* touchant la descente de l'âme, les illusions des sens, la convoitise charnelle et le sort des suicidés. Ce serait plus précisément au *De regressu animae* que les Pères auraient emprunté cette exégèse.

A. d. V.

78. *Problème de transmission du platonisme à l'Occident patristique et médiéval, à propos de l'expression du Politique* 273 *d : τόπος ἀνομοιότητος*, par Pierre Courcelle, dans *École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques, Annuaire* 1957-1958, p. 61.

79. *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance »* (Platon, *Politique* 273 d), par Pierre Courcelle, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Année 1957, 1958, 5-33.

L'A. répond dans cet article, par une enquête détaillée, aux deux questions suivantes : 1) le chapitre des *Confessions* où Aug. emploie « regio dissimilitudinis » a-t-il eu, oui ou non, une influence décisive pour la fortune postérieure de l'expression et les exégèses dont elle fit l'objet ? 2) les auteurs qui l'emploient dans l'Église latine ont-ils tous connu cette expression à travers le seul passage d'Aug., ou certains d'eux sont-ils reliés par d'autres voies à la tradition platonicienne ? Les textes sur lesquels porte l'enquête se trouvent réunis dans un répertoire (allant jusqu'au XIV^e^ siècle) p. 24-33, auquel l'A. se réfère constamment dans son article. Les réponses aux questions sont les suivantes : 1) il est hors de doute que les *Confessions*, plus que tout autre écrit, ont diffusé cette expression platonicienne parmi les spirituels du XII^e^ siècle ; 2)mais bon nombre de textes, même chez Bernard et ses disciples, ont, sous le revêtement chrétien, une saveur néo-platonicienne, dont *Conf.* VII, 10, 16 ne suffit pas à rendre compte. Il convient d'en chercher l'explication chez les Pères grecs, qui se lisaient encore en traduction latine au XII^e^ siècle : l'un d'eux doit avoir mentionné dans son exégèse les vues de Plotin et d'Origène sur la descente des âmes, et assimilé les échelons du *Banquet* 211 c à ceux des psaumes des degrés ou de l'échelle de Jacob ; mais qui ?

A. d. V.

80. *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, par Aimé Solignac, dans *Recherches augustiniennes*, vol. I (supplément à la *Revue des Études augustiniennes*), 1958, 113-148.

Dans *Conf.* V, 3, 3 Aug. nous dit que pendant sa formation il avait lu beaucoup sur les philosophes et retenu par la mémoire. Mais au juste, qu'a-t-il lu et où ? Cette remarquable enquête y répond au mieux des possibilités de nos connaissances actuelles. Sur les philosophes, l'œuvre d'Aug. nous livre quantité de renseignements doxographiques et biographiques. L'*Hortensius* de Cicéron avait éveillé sa curiosité dans ce domaine et lui avait fourni en même temps un début d'information, *Conf.* III, 4, 8. D'autres écrits de Cicéron mettaient à sa disposition de nombreux passages doxographiques et biographiques. Aug. les exploite, mais aussi les corrige parfois et les complète, d'une part par des renseignements transmis par Varron, d'autre part au moyen d'emprunts à des sources pythagoriciennes, parmi lesquelles l'A. est le premier à signaler l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérasa, traduite par Apulée. Dans le *De civ. Dei*, VIII, 2 se trouve un document doxographique de première importance, que l'A. soumet à une analyse poussée, dont nous ne pouvons donner ici que les conclusions. Aug. doit s'inspirer d'une sorte de résumé de l'histoire de la philosophie, contenant à la fois des exposés d'opinions et des renseignements biographiques. L'origine dernière des renseignements doxographiques est à chercher dans les *Physicae opiniones* de Théophraste, des renseignements historiques dans les *Successions* de Sotion, précisées par un auteur plus récent. Quel est l'informateur dernier d'Augustin ? Il cite un Celsinus dans *c. Academ.* II, 2, 5, et un Celsus, dans *De haeres. Prolog.*, que l'A. identifie, jusqu'à plus ample informé, avec Cornélius Celsus. Il serait, d'après Aug., l'auteur de six livres volumineux sur les opinions de tous les philosophes, usque ad tempora sua ; *De haeres., l. c.* Il est clair, d'après cette enquête, que dès sa conversion Augustin était armé d'une connaissance plus que banale de la tradition philosophique, même si l'on met à part la lecture des *libri Platonicorum*. L'A. donne de nombreux détails sur la mise en œuvre de cette

connaissance, qui témoigne d'une réflexion personnelle de la part d'Augustin celui-ci étudie ses sources, en retient beaucoup pour le soumettre à sa réflexion, mais ne les copie jamais textuellement.

A. d. V.

81. *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, par Jean Pépin, collection Philosophie de l'Esprit, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, s.d., (1958), 522 p.

82. *Jugements chrétiens des quatre premiers siècles sur l'allégorie grecque*, par Jean Pépin, dans *École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Annuaire*, 1957-1958, 97-100.

83. *La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica*, par Jean Pépin, dans *Augustinus*, II, 1957, 331-336.

84. *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, par Jean Pépin, dans *Recherches augustiniennes*, I, Paris, 1958, 243-286.

« Recenser quelques-unes des attitudes prises par les auteurs chrétiens des premiers siècles en présence de l'interprétation allégorique des mythes grecs » : telle était la ligne principale des recherches que s'était tracée J. Pépin; il en a fait l'objet d'un diplôme présenté à la V^e^ section de l'École pratique des hautes études. Mais, pour ce faire, c'est une vaste enquête à travers dix siècles de littérature philosophique et religieuse qu'il a dû entreprendre et il en a livré les résultats dans son ouvrage : *Mythe et Allégorie*. Les études d'ensemble manquent en effet tant sur l'histoire de l'allégorisme grec que sur celle de l'exégèse allégorique chrétienne ; avant d'en venir aux options chrétiennes pour ou contre l'interprétation allégorique des mythes grecs, il importait donc à l'auteur de démêler les enchaînements des écoles grecques d'exégèse allégorique et d'en étudier les influences sur l'allégorisme juif alexandrin : c'est à quoi sont consacrées la première partie : *l'interprétation allégorique des poèmes homériques chez les Grecs* (pp. 85-214) et la deuxième partie : *l'allégorisme grec et l'allégorisme juif* (pp. 215-244) ; elles permettent de rassembler un matériel de référence qui doit servir à la compréhension de la troisième partie, en nous familiarisant avec le dossier auquel vont s'affronter les auteurs chrétiens. Il faut, dès l'abord, prendre une vue claire de la charpente du livre pour ne pas perdre de vue le but essentiel de l'auteur qui est proprement d'examiner « les réactions des théologiens chrétiens des premiers siècles mis en présence de l'interprétation allégorique par laquelle le paganisme classique espérait sauver ses mythes » (p. 5). Moins que tout autre, un tel livre ne se résume : si J. Pépin n'a visé qu'à dégager « les relations par lesquelles les divers courants sortent les uns des autres ou s'opposent mutuellement », il n'en reste pas moins qu'il a mis en œuvre un riche apparat d'érudition où les sources majeures sont exploitées patiemment. Ce compte rendu ne pourra faire état dans le détail de ces apports précieux à la connaissance de la philosophie religieuse ; il faut donc, une bonne fois, attirer l'attention sur ce point, ainsi que sur la bibliographie et les diverses parties de l'Index (en particulier : *les termes techniques de l'allégorie, les équivalences symboliques, les étymologies et jeux de mots et les interférences païennes-chrétiennes*). J. Pépin présente d'ailleurs son ouvrage comme une « contribution à l'histoire de la philosophie religieuse » (p. 7) et à ce titre le livre s'ouvre sur une introduction : *La philosophie de la mythologie* (pp. 33-81),

basée sur la classification de Schelling et se clôt par une esquisse de *la mythologie de la philosophie :* ce serait une voie ouverte pour une jonction entre les recherches modernes sur la valeur du mythe et cette « espèce de préhistoire de la *Philosophie de la Mythologie* que voudrait esquisser » (p. 73) le livre de J. Pépin... Toujours est-il que l'auteur s'en tient pratiquement à la conception allégoriste de la mythologie (cf. pp. 6, 76, 476) qui a été l'explication régnante pendant les siècles auxquels se sont limitées les investigations de J. Pépin ; au reste, nous avons peine à croire que les anciens aient pu prendre assez de recul par rapport à la mentalité mythique pour formuler clairement une théorie « tautégorique » de la mythologie.

La première partie de *Mythe et Allégorie* développe avec aisance et clarté l'histoire des origines et de l'évolution de l'interprétation allégorique des poèmes homériques en précisant parallèlement les oppositions auxquelles elle s'est heurtée : la réaction platonicienne, les résistances à l'allégorisme stoïcien de la part de l'École épicurienne, de la Nouvelle Académie, de Lucien, la défiance des grammairiens d'Alexandrie. L'attitude de Platon est évidemment cardinale et J. Pépin a écrit sur « l'antinomie de Platon » trois pages (118-121) très éclairantes : « On peut penser que la clef de cette antinomie se trouve dans la critique radicale de la poésie épique au X^e^ livre de la *République :* si la ruine des poèmes homériques n'atteint en rien le mythe et l'allégorie tels que Platon les pratique, c'est qu'ils ne sont en réalité ni mythe, ni allégorie ; car leur auteur n'a pu user de symboles, étant incapable du moindre enseignement qu'il eût à signifier. Platon condamne donc l'interprétation allégorique d'Homère pour la seule raison qu'elle ne saurait découvrir dans ses poèmes un message doctrinal qui en est absent par définition ; mais il admet et pratique lui-même l'allégorie comme moyen d'expression, à condition que l'on ait quelque chose à exprimer par elle » (p. 120). Il est bon de retenir cette explication pour juger les griefs que présentera Origène contre les mythes grecs : ils relèvent, à notre sens, d'une semblable disqualification radicale.

Au terme de la seconde partie où J. Pépin établit la dette des allégoristes juifs, de Philon surtout, envers l'allégorisme grec, une question se pose également qui ne semble pas sans importance pour apprécier l'usage que fait le juif alexandrin des procédés grecs d'interprétation allégorique : quelle valeur accorde-t-il aux mythes grecs eux-mêmes ? Il voue une grande admiration aux premiers poètes, les défend contre l'accusation d'impiété et « tient que le plus sûr moyen de justifier cette admiration comme d'assurer cette défense est de mettre en valeur, par l'allégorie, l'enseignement dissimulé dans leurs poèmes » (p. 235). Mais leur accorde-t-il un double contenu comme à l'Écriture (cf. p. 232) ? S'il s'est essayé souvent à une homogénéisation entre la Bible et la mythologie (p. 236), c'est la question primordiale de son éclectisme qui se pose. Il se peut que dans l'économie de l'ouvrage tel que l'a conçu J. Pépin, ce problème ne s'impose pas : nous en sommes toujours aux prolégomènes ; nous y restons dans les dix premières pages de la troisième partie qui traitent de l'allégorie dans le Nouveau Testament (pp. 247-259). Ce chapitre est basé sur la distinction fondamentale entre l'allégorie comme mode d'expression et l'allégorie comme variété d'interprétation (cf. p. 78) : l'expression allégorique seule serait utilisée par les évangélistes (paraboles et allégories dans les Évangiles synoptiques, *παροιμία* chez saint Jean), tandis que Paul considère l'Ancien Testament comme une immense allégorie qui requiert une interprétation allégorique et d'autre part n'apprécie guère, dans ses lettres, « l'exposé mythique des vérités religieuses »... « cette présentation démagogique de la vérité, qu'il disqualifie sous le nom de « mythe » (p. 247)». Le sens précis des *μύθοι* auxquels s'en prend Paul dans ses lettres pastorales est en fait plus difficile à cerner que ne le laisse supposer J. Pépin, si l'on se fie à l'Introduction de C. Spicq (*Saint Paul, les Épitres pastorales*, coll. Études bibliques, Paris, 1947, Introduction, p. LVI sv.). On y lit notamment qu' « il doit s'agir d'un enseignement allégorique à propos de l'Ancien Testament,

développé soit d'après l'exégèse classique appliquée à la mythologie païenne, soit plutôt selon les méthodes de la *Haggada* juive ou de la *Michna* » (p. LVIII). Il s'agirait donc de la part de Paul du refus d'une exégèse allégorique... serait-ce une première manifestation de l' « attitude paradoxale » des auteurs chrétiens ? Malgré le caractère sommaire et hâtif des pages qu'il a consacrées au N.T., J. Pépin ne méconnaît pas l'originalité de l'allégorisme chrétien : il lui suffira de quelques phrases (p. 478-479) pour accuser la distance qui sépare l'exégèse chrétienne des interprétations de la mythologie : tel n'était pas son but au début de son étude sur « l'allégorisme grec et l'allégorisme chrétien ». Celle-ci progresse à partir d'une classification schématique établie aux pages 260-261 : quatre titres définissent les différentes attitudes qu'ont pu prendre les auteurs chrétiens en face de l'allégorie : 1) La simple fidélité à l'allégorie néotestamentaire dans l'*Épître de Barnabé* et chez Hippolyte de Rome, 2) l'utilisation paisible de l'allégorie païenne par un allégoriste chrétien : Clément d'Alexandrie, 3) une critique conséquente de l'allégorie païenne : celle des milieux chrétiens non-allégoristes, 4) une critique inattendue de l'allégorie païenne : celle des allégoristes chrétiens. J. Pépin reconnaît que cette classification est systématique et il y aurait mauvaise grâce à lui signifier qu'elle ne correspond pas à la réalité : elle nous semble assez compréhensive pour se justifier comme telle.

La doctrine libérale de Clément, sa sympathie pour les ressources de l'allégorie païenne sont analysées en un chapitre très net et bien venu : on serait tenté de dire qu'il reflète en partie la position personnelle de l'auteur, préfigurée chez ce « premier historien des religions au sens moderne du mot » (p. 266)... « fidèle à la ligne générale de sa dialectique, qui s'interdit d'élever des barrières entre les religions des Gentils et le christianisme, mais tâche toujours à montrer dans celles-là la préparation ininterrompue, et comme la préformation de celui-ci, dans celui-ci l'accomplissement et la récapitulation de celles-là (et) refuse donc d'opposer l'allégorisme païen et l'allégorisme chrétien ». Le chapitre VII, étudiant les milieux chrétiens non-allégoristes, présente un état d'esprit opposé à celui de Clément mais qui a le mérite de rester cohérent : les Apologistes du IIe siècle (Aristide, Tatien, Athénagore), les écrits pseudo-clémentins, Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus luttent successivement contre l'allégorie païenne sur des thèmes communs : l'allégorie n'est pas autorisée par les auteurs (p. 405), elle n'atteint pas le vrai Dieu (p. 406), elle est absurde (p. 413, 429), son vrai dessein est de dissimuler l'ignominie propre aux mythes (p. 431). Cet arsenal de polémique servira aux allégoristes chrétiens eux-mêmes, mais chez ces chrétiens non-allégoristes il motiverait de plus « la défiance à l'égard de l'allégorie chrétienne » (p. 443) : la citation des *Recognitiones* pseudo-clémentines, peut en effet illustrer cette attitude, bien que l'interprétation qu'en donne J. Pépin semble plus explicite que le texte lui-même. On regrettera que quelque autre citation ne vienne corroborer celle-ci, d'autant que cette « logique dans la polémique » (p. 393) s'effrite déjà chez Arnobe et F. Maternus. L'affaire est autrement complexe au chapitre suivant : le conflit des allégoristes païens et des allégoristes chrétiens « qui s'empoignent sur l'interprétation allégorique avec plus d'entrain que de rigueur » (p. 446) y est admirablement mis en lumière, spécialement dans l'étude de l'attaque de Celse et de la riposte d'Origène. Il faut en retenir cette phrase qui résume exactement le fond du problème : « La situation est analogue chez l'un et chez l'autre (Celse et Origène), quoique de sens inverse ; ils n'attaquent pas l'exégèse allégorique en tant que telle ; mais chacun d'eux reproche à son adversaire le choix des objets qu'il soumet à cette exégèse, et chacun, pour sa part, l'applique longuement à ses propres écritures sacrées » (p. 461) : Celse, fermement attaché à la sagesse grecque et à sa mythologie, ne voit dans la Bible que des récits ineptes « incapables d'admettre la moindre allégorie, ayant été imaginés sans détour et avec une parfaite stupidité » (C. Celsum, IV, 50, texte cité p. 448) ; Origène d'autre part exige non seulement que l'exégèse allégorique soit valable, mais que les mythes eux-mêmes présentent

un sens littéral recevable : l'allégorie païenne ne peut remplir ni l'une ni l'autre de ces conditions (cf. p. 453), tandis qu'aux yeux du chrétien sincère qu'est Origène la Bible jouit d'un prestige et d'une valeur uniques — nous ne dirons pas qu'elle présente une signification littérale valable parce que l'expression nous semble ambiguë et qu'aussi bien J. Pépin est persuadé que l'auteur des *Hexaples* « ne croit guère pour son propre compte à la valeur littérale de la Bible » (p. 462). Mais il est clair, dans ces conditions, que le conflit ne se situe pas au niveau des procédés d'herméneutique, mais bien au niveau des textes auxquels les adversaires accordent crédit ou foi ; dès lors les titres : l'attitude paradoxale de Celse, l'attitude paradoxale d'Origène... et les allusions au « travers de la paille et de la poutre » (p. 261) nous apparaissent comme de malencontreuses inadvertances qui déparent ces pages d'excellente analyse.

Une autre pièce maîtresse de cette troisième partie occupe les chapitres v et vi qui étudient respectivement la « théologie tripartite » de Varron (pp. 276-307) et l'attitude des auteurs chrétiens à son égard, d'après les dossiers qu'ont établis Tertullien et surtout Augustin, que J. Pépin a scruté avec une particulière attention (pp. 308-392) ; le chapitre v reprend un article paru au *Mémorial G. Bardy*, II p. 265-294, le chapitre vi a été publié en partie dans la revue *Augustinus*, II (1957), p. 331-366. Malgré son ampleur, cette étude avait sa place marquée dans *Mythe et Allégorie*, car il est évident d'une part qu'Augustin a réfléchi profondément sur l'œuvre de Varron qui lui a fourni sa cible de polémique contre la religion romaine, et d'autre part J. Pépin n'a pas de peine à montrer le lien intime qui unit la théologie de Varron à l'interprétation allégorique dont il démonte le mécanisme sur les exemples majeurs d'exégèse mythologique : Janus, Saturne, Jupiter, la Grande Mère, le culte des Statues... autant de cas où la critique d'Augustin s'est exercée à satiété et sans tendresse : point n'est besoin d' « un indice (qui) montre qu'Augustin, quand il défend contre Varron la légitimité du symbolisme temporel propre au fondateur de la lignée divine, le fait moins par conviction que par opportunisme polémique » (p. 377) ; il est clair que l'évêque ne pactise pas avec les solutions allégoriques païennes quand il lutte contre ces formes épurées des cultes païens (cf. p. 367). En effet l'objection fondamentale qu'Augustin oppose à Varron et qui, à notre avis, régit toute sa polémique, c'est que la tentative varronienne n'aboutit au mieux qu'à bâtir une « physiologie » et non pas une « théologie » : on s'en convaincra en relisant les livres VI et VII de la *Cité de Dieu*, spécialement VII, 28-32 où Augustin oppose le vrai Dieu aux « dii selecti » de Varron : cf. *Mythe et Allégorie*, pp. 321-323, 368-369 ; c'était déjà l'un des griefs d'Athénagore : cf. p. 406. L'allégorie de Varron n'atteint pas le vrai Dieu : ici encore, le conflit se situe au niveau des convictions religieuses, la dispute sur les procédés allégoriques n'en est que le corollaire. On accordera volontiers d'ailleurs à J. Pépin que l'analogie des procédés employés par Augustin et les théologiens païens est significative ; il l'a établi dans son étude : *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie ;* le *De doctrina christiana*, étayé de nombreux autres textes augustiniens, lui permet de distinguer les avantages qu'Augustin attribue à l'allégorie et de les grouper sous 7 rubriques : l'allégorie valorise la vérité, exclut les indignes, n'empêche pas une exégèse universaliste, écarte le dégoût, excite le désir, exerce à la recherche, embellit la découverte. Ces divers thèmes se retrouvent dans la tradition chrétienne : chez Clément et Origène, mais ils s'élaborent dès longtemps dans la théologie païenne, dans la philosophie avec Platon, la mantique, la physique, la morale, la divination... Le propos de l'auteur n'est pas, dans cet article, de « mettre en lumière la filiation *littéraire* qui relie les deux exégèses » (p. 285), « il ressortit à ce que l'on appelle aujourd'hui la « phénoménologie » religieuse » (p. 286) ; précisons encore qu'il s'en tient à l'expression allégorique sans préjuger du caractère révélé et inspiré que les auteurs chrétiens accordent à la Bible.

G. Madec.

85. *Dies irae* (Zum sog. II. Buch der Oracula Sibyllina), par Alfons Maria Kurfess, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, 1957, (1958), 328-338.

L'A. montre principalement que le livre II des *Oracles Sibyllins*, est d'inspiration juive du premier siècle avant notre ère : il n'a pas subi, comme on le croit communément, l'influence de l'*Apocalypse de Pierre*, mais a influencé celle-ci. C'est le livre VIII qui a éveillé le plus d'échos au moyen âge, spécialement l'acrostiche (vers 217-243) dans la forme transmise par Aug., *De civ. Dei*, XVIII, 23, donc sans le Stauros (*Or. Sibyl.* II, 246-250). Les 4 premières strophes du *Dies irae* de Thomas de Célano en sont la preuve manifeste : le vers « teste David cum Sibylla » est une exacte indication de source. Pour la Sibylle, voir les comparaisons textuelles proposées par l'A. ; pour David, voir le ps. 109, 5 qui correspond au vers 26 de l'acrostiche d'Augustin,

A. d. V.

86. *Les secrets de la correspondance de saint Jérôme*, par M. Dangoisse, dans *Revue diocésaine de Namur*, XII, 1958, 488-507.

Dans cet article, qui s'adresse, non à des spécialistes, mais à l'ensemble d'un clergé diocésain, la correspondance entre Augustin et Jérôme est esquissée, mais non étudiée dans tous ses problèmes.

87. *Die revelatio S. Stephani und Verwandtes*, par Josef Martin, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, 1957 (1958), 419-433.

L'article porte un titre plutôt vague : « La *Revelatio* de saint Étienne et choses connexes » ; en fait, il étudie quelques éléments d'un dossier que les Mauristes ont publié en appendice au t. VII des Œuvres d'Augustin : « Scriptiones aliquot de Stephani martyris detectione, translatione et miraculis » = *P.L.*, 41, 805-854, notamment les deux versions de l'*Epist. Luciani de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum*, et *De miraculis sancti Stephani protomartyris libri duo*. De la comparaison des deux versions latines de l'*Epist. Luciani* avec des textes grecs, éd. A. Papadopoulos Kerameos, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμικῆς σταχυολογίας*, V, Petersbourg, 1898, 28-53, l'A. tire quelques conclusions intéressantes concernant leur formation respective. Il ne signale pas un autre texte grec publié par Nicola Franco, sur les cod. graec. vat. 866, 1216, 1633, 1641, dans *Roma e l'Oriente*, vol. VIII, 1914, 291-307, qui me semble plus proche de la version d'Avitus. — Aug. a connu l'*Epist. Luciani : In Ioh. ev. tract.* 124, 4 ; *sermo* 318 ; 319, 6. Quant aux miracles opérés par l'intercession d'Étienne, à Hippone, Uzalis et ailleurs, il en parle *De civ. Dei*, XXII, 8 ; *sermones* 318-324 ; à Uzalis, la guérison de Petronia, *De civ. Dei*, XXII, 8, n. 21 et la résurrection d'un jeune catéchumène, *sermo* 323, 3-4 ; 324. Ces deux passages ont quelque relation avec le *De miraculis* qui se présente comme écrit sur l'ordre d'Evodius pour relater les miracles survenus à Uzalis. Nous savons par *De civ. Dei*, XXII, 8, n. 21 qu'à Uzalis l'habitude de faire des libelli mirac. n'existait pas et a été introduite sur la demande d'Augustin : cas de Petronia. Ce cas cependant n'est pas mentionné dans le *De miraculis ;* le cas du jeune catéchumène ressuscité au contraire s'y trouve, I, 15 comme dans les *sermons* 323, 4 ; 324. De l'analyse des deux récits l'A. conclut à l'antériorité du récit d'Aug. mais son argumentation me semble faible, l'interprétation de *sacramenta complentur* (I, 15) ne posant pas de difficulté si l'on traduit *sacramenta* par rites. S'il faut quand même maintenir la

priorité du récit d'Aug., on pourrait supposer que les deux récits dépendent de *libelli*, mentionnés par exemple dans *sermo* 319, 6 (début 425 Kunzelmann) : « invenimus etiam in libellis qui dantur, fuisse *illi* difficultates impetrandi et accepisse tamen... non deficiente *supplicis* fide ». A première vue *illi* = Étienne, et *supplicis* ? Il est dit plus loin « pro qua oras non est digna ». Il s'agit d'une femme, qui à force d'instance a obtenu un bienfait. Quel bienfait ? On ne le dit pas. Aug. et son auditoire le savent par un libellus. Y aurait-il une rupture dans ce sermon ? un peu plus haut il est dit : « mortuus vivos facit mortuos ». Quoi qu'il en soit, les conclusions de l'A. sur la date du *De miraculis* et sa dépendance d'Aug. demanderaient des précisions.

A. d. V.

CHRONIQUE

FRANCE.

Au programme des cours donnés au Collège de France durant l'année scolaire 1960-1961, nous notons :

Explication de l'Évangile selon Thomas et recherches sur les Paroles de Jésus qui y sont réunies (suite) ; *Liturgie et pratiques rituelles dans le manichéisme* (suite), par M. Henri-Charles PUECH. — « *Connais-toi toi-même* », *dans Rome impériale ; Les « Confessions de saint Augustin et leur postérité* (suite), par M. Pierre COURCELLE. — *Cité humaine et Cité de Dieu dans la pensée de Dante*, par M. André PÉZARD.

A la Faculté des Lettres de l'Institut catholique de Paris, le R. P. Maurice TESTARD étudie le livre V de la *Cité de Dieu*, dans le cadre de la préparation à la licence. Au cours de littérature chrétienne, après une étude sur les étapes de la formation du latin chrétien, il explique des textes de Cassien, de saint Léon, de Juvencus. — Le R. P. Melchior VERHEIJEN traite des néologismes sémasiologiques et lexicographiques dans le latin des chrétiens et étudie la langue des *Confessions* de saint Augustin.

A l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses : *Étude comparée du vocabulaire gnostique — Les papyrus d'Oxyrhynchos* 654, 1 *et* 655, *et l'Evangile selon Thomas*, par M. Henri-Charles PUECH. — *L'eschatologie selon Jésus et le christianisme primitif*, par M. O. CULLMANN. — « *Raison* » *et* « *démonstration* » *dans le* « *Cur Deus Homo* » *de S. Anselme, Recherches de théologie dionysienne*, par M. René ROQUES. — *La notion* « *du nom divin* » *dans les commentaires dyonisiens*, par M. F. RUELLO. — *Jean Gerson : théologie négative et réforme mystique à l'Université*, par M. A. COMBES. — *Sources médiévales dans la spiritualité des XVI*e *et XVII*e *siècles*, par M. Jean ORCIBAL. — *Textes païens et chrétiens d'époque patristique*, et *Recherches sur des manuscrits latins*, par M. Pierre COURCELLE.

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE
(Suite)

CAYRÉ (Fulbert) : *The First Spiritual Writers.* Burns and Oates, London, 1959, 19,5 × 13, VI-126 p.

CHADWICK (Henry) : *The Sentences of Sextus.* Cambridge University Press, 1959, 22 × 14,5, XII-194 p.

CHAIX-RUY (Jules) : *Psychologie sociale et Psychométrie.* Armand Colin, Paris, 1960, 16,5 × 11, 210 p.

CHEVALIER (Dom) : *Saint Jean de la Croix, Doctrine des âmes.* Éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1959, 18,5 × 12, 220 p.

CLÉMENCE (Jean) : *Evangile, lumière de vie.* Xavier Mappus, Le Puy, Lyon, 1960, 19 × 14, 205 p.

COLSON (Jean) : *La Fonction diaconale aux origines de l'Eglise.* Desclée de Brouwer, Paris, 1960, 20 × 13, 152 p.

COLOMBÁS (García-M.) : *Paraíso y Vida angélica.* Abadía de Montserrat, 1958, 21 × 14, 305 p.

COTTA (Sergio) : *La Città politica di Sant'Agostino.* Edizioni di Comunità, Milano, 1960, 22 × 14, 173 p.

DE LUBAC (Henri) : *Exégèse médiévale*, première partie (Théologie, 41). Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1959, 22 × 14, 712 p.

DE QUINTANA : *Tras las Huellas de San Agustín.* Impr. Agustiniana, Valladolid, 1960, 20 × 15,5, 112 p.

D'ERCOLE (Giuseppe) : *L'Essenza del Vangelo nel Tempo.* Pontif. Università del Laterano, Roma, 1960, 21 × 14, XXVI-176 p. — *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa. Ibid.*, 1957, 21 × 14, XVIII-142 p.

DE SOOS (Bernard) : *Le Mystère liturgique d'après saint Léon le Grand.* Aschendorffscher Verlag, Münster, 1958, 25 × 16, VIII-152 p.

Dictionnaire de droit canonique (R. Naz), fasc. XXXIX : Régale-Rote romaine. Letouzey et Ané, Paris, 1960, 28 × 19,5, col. 513-768.

Dictionnaire de la Bible (Pirot-Cazelles), *Supplément*, fasc. XXXIV : Palestine-Parenté. Letouzey et Ané, Paris, 1960, 28 × 19,5, col. 1025-1280.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (R. Aubert et V. Cauwenbergh), fasc. LXXXIII : Ebendorfer-Eger. Letouzey et Ané, Paris, 1960, 28 × 19,5, col. 1281-1524.

Dictionnaire de théologie catholique, tables générales (B. Loth et A. Michel) : Hefner-Innocent XII. Letouzey et Ané, Paris, 1960, 28 × 19,5, col. 2033-2288.

Directorium Spirituale Ordinis Praemonstratensis. Averbodii, Typis Abbatiae, 1959, 16,5 × 23, 288 p.

DOLD (Alban) : *Ein Hymnus abecedarius auf Christus.* Beuroner Kunstverlag, 1959, 23 × 16, VIII-23 p.

DUBOIS-QUINAUD : *Laurent de Paris, une doctrine du pur amour en France au début du XVII^e siècle.* Institut historique des capucins, Rome, 1959, 25 × 13, XXIII-378 p.

DUPLACY (Jean) : *Où en est la critique du Nouveau Testament ?* Gabalda, Paris, 1959, 24 × 16, VI-103 p.

DUROUX (Benoît) : *La Psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin.* Impr. Saint-Paul, Fribourg, 1956, 22 × 15,5, VIII-81 p.

DURRWELL (F. X.) : *Dans le Christ Rédempteur*, Notes de vie spirituelle. Xavier Mappus, Le Puy, 1960, 18,5 × 13,5, 352 p.

ÉCOLE (Jean) : *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de M. Blondel.* Nauwelaerts, Louvain, 1959, 23 × 17, 228 p.

EICHENSEER (C.) : *Das Symbolum apostolicum beim hl. Augustinus.* Eos Verlag, St. Ottilien, 1960, 24 × 16, XXIII-500 p.

EIJKENBOOM *Het Christus-Medicusmotief in de preken van S. Augustinus.* Van Gorcum, Assen, 1959, 23 × 15, XXIII-237 p.

ENOMIYA-LASSALLE (H. M.) : *Zen, Weg zur Erleuchtung.* Verlag Herder, Wien, 1960, 19 × 12, 148 p.

FAUSEL (D. H.) : *Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo.* R. Müllerschön Verlag, Bad Cannstatt, 1957, 21 × 15, 30 p.

FAVEZ (Charles) : *Saint Jérôme peint par lui-même.* Latomus, vol. XVIII, Bruxelles, 1958, 25 × 16,5, 55 p.

FLÓREZ (Ramiro) : *Las Dos Dimensiones del Hombre Agustiniano.* Religión y Cultura, Madrid, 1958, 20 × 13,5, 222 p.

FUSI PECCI (Odo) : *Il pastore d'anime in Sant'Agostino.* Marietti, Roma, 1956, 21 × 15, 144 p.

GÄRTNER (Bertil) : *John 6 and the Jewish Passover.* Gleerup, Lund, 1958, 24,5 × 16, 52 p.

GERHARDSSON (Birger) : *The Good Samaritan — The Good Shepherd ?* Gleerup, Lund, 1959 24,5 × 16, 31 p.

GILSON (Etienne) : *La Città di Dio e i suoi problemi.* Vita e Pensiero, 1959, 19,5 × 13, 283 p.
— *Introduction à la philosophie chrétienne.* J. Vrin, Paris, 1960, 16 × 12, 225 p.
— *La Philosophe et la théologie.* Arth. Fayard, Paris, 1960, 19,5 × 14,5, 261 p.
— *Die Metamorphosen des Gottesreiches.* Verlag Schöningh, München, 1960, 22 × 14, 282 p.

GRAEF (Hilda) : *The Light and the Rainbow.* Longmans, London ; The Newman Press, Westminster, MD, 1959, 21 × 14, x-414 p.

GREENSLADE (D. D.) : *Church and State from Constantine to Theodosius.* S. C. M. Press, London, 1954, 22 × 14, 94 p.

GREGORY (Tullio) : *Platonismo Medievale.* Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Palazzo Borromini, Roma, 1958, 25 × 18, 159 p.

GRONDIJS (L. H.) : *Autour de l'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix.* Brill, Leiden, s. d., 25 × 16, XVIII-102 p.

HABEL (E.), GRÖBEL (F.) : *Mittellateinisches Glossar.* F. Schöningh, Paderborn, 2. Auflage, 1959, 23,5 × 16,5, VIII-431 p.

HÄRING (Bernard) : *La Loi du Christ*, 3e vol. Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1959, 24,5 × 16, 773 p.

HENRY (Paul) : *Saint Augustine on Personality.* The Macmillan Company, New York, 1960, 19,5 × 13, VIII-44 p.

HILTBRUNNER (Otto) : *Latina Graeca*, Semasiologische Studien. Francke Verlag, Bern, 1958, 24 × 16,5, 208 p.

HIRSCH (Emanuel) : *Lutherstudien*, Band II. C. Bertelsmann, Gütersloh, 1954, 23 × 15,5, 273 p.

HOLL (Adolf) : *Augustins Bergpredigtexegese.* Verlag Herder, Wien, s. d., 23 × 16, 74 p.

HUFTIER (M.) : *La Charité dans l'enseignement de saint Augustin.* Desclée et Cie, Paris-Tournai, 21 × 19, 175 p.

Huss Johannes : Tractatus de Ecclesia, edidit HARRISON Thompson. University of Colorado Press, Cambridge, 1956, 23 × 16, XXXIV-251 p.

Ignace de Loyola : Exercices spirituels, traduction par F. COUREL (coll. Christus). Desclée de Brouwer, Paris, 1960, 17 × 10, 230 p.

JOURNET (Charles) : *Entretiens sur la Grâce.* Desclée de Brouwer, Paris, 1957, 16 × 13, 215 p.

KEIENBURG (Fr.) : *Die Geschichte der Auslegung von Römer XIII*, 1, 7. Verlag W. Hertel, Gelsenkirchen, s. d., 21 × 14,5, 148 p.

KINDER (Ernst) : *Die Erbsünde.* Schwabenverlag, Stuttgart, 1959, 20 × 13, 148 p.

KRISTELLER (P. V.) : *Latin Manuscript Books before* 1600. Fordham University Press, New York, 1960, 24 × 17, XXII-234 p.

LA BONNARDIÈRE (A.-M.) : *Chrétiennes des premiers siècles.* Éditions Ouvrières, Paris, 1957, 19 × 14, 155 p.

LADNER (G.) : *The Idea of Reform.* Harvard University Press, Cambridge, 1959, 23 × 16, 553 p.

LAMIRANDE (Émilien) : *L'Église céleste selon saint Augustin, ses structures et ses caractères généraux*, thèse de doctorat en théologie, dactyl., Université d'Innsbruck, 1960, 30 × 21, 502 p.

LAZZATI (Giuseppe) : *Sapienza cristiana*, pagine scelte di S. Agostino. Vita e Pensiero, 1959, 19,5 × 13,5, 108 p.

LIETZMANN (Hans) : *Kleine Schriften*, I : *Studien zur Spätantiken Religionsgeschichte.* Akademie Verlag, Berlin, 1958, 24 × 16, X-486 p.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO (J.) : *La fenomenología como método de la filosofía.* Universidade do Rio Grande do Sul, s. d., (1959), 19,5 × 14,5, 31 p.

LÖPFE (D.) : *Die Tugendlehre des hl. Ambrosius.* Ehrli & Cie, Sarnen, 1951, 24 × 17, XI-173 p.

LOUIS-LEFEBVRE (M.-Th.) : *Abbé Huvelin, Le regard du Christ.* Bibliothèque Ecclesia, Arth. Fayard, Paris, 1960, 19,5 × 14,5, 192 p.

MANRIQUE (Andrés) : *La vida monástica en San Agustín.* El Escorial, Salamanca, 1959, 23 × 15, 546 p.

MANSELLI (Raoul) : *Spirituali e Beghini in Provenza.* Istituto Storico Ital. per il Medio Evo, Roma, 1959, 25 × 18, VI-355 p.

MARROU (Henri), LA BONNARDIÈRE (A.-M.) : *San Agustín y el agustinismo.* Aguilar, Madrid, 1960, 17,5 × 12, 217 p.

MCCARTHY (Maria C.) : *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles*, A Translation with a critical Introduction. The Catholic University of America Press, 1960, 22,5 × 15, VIII-230 p.

MCQUEEN (David J.) : *The Notion of Superbia in the Works of Saint Augustine with special Reference to the De civitate Dei* (thèse dactylographiée). University of Toronto, 1958.

MENSCHING (G.) : *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker.* E. J. Brill, Leiden, 1957, 19,5 × 15, 125 p.

Mercator Marius, Commonitoria. Ed. R. Pàtron, Bologna, 1959, 25 × 18, 61 p.

MESLIN (Michel) : *Saint Vincent de Lérins, le Commonitorium.* Ed. du Soleil Levant, Namur, s. d., 17,5 × 12, 140 p.

MEUTHEN (Erich) : *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg.* E.J. Brill, Leiden, 1959, 24 × 16, 181 p.

MOHRMANN (Christine) : *Liturgical Latin, its Origins and Character.* Burns & Oates, London ; The Catholic University of America Press, Washington, 1959, 1957, 20, 5 × 13,5 ; VIII-88 p.

MONGELLI (Giovanni) : *La Chiesa di Cartagine contro Roma durante l'Episcopato di S. Cipriano* (249-258). Miscellanea Francescana, Roma, 1959, 24 × 17, 103 p.

MUNCEY (R. W.) : *The New Testament Text of Saint Ambrose.* At the University Press, Cambridge, 1959, LXXVIII-120 p.

NEUNHEUSER (Burkhard) : *Opfer Christi und Opfer der Kirche.* Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1960, 23,5 × 16,5, 152 p.

NOORDMANS (Oepke) : *Das Evangelium des Geistes.* E.V.Z.-Verlag, Zürich, 1960, 22,5 × 15,5, 196 p.

O'NEIL (Charles) : *An Etienne Gilson Tribute.* The Marquette University Press, Milwaukee, 1959, 24 × 16, X-347 p.

ORAISON (Marc) : *Le péché* (Présence Chrétienne). Desclée de Brouwer, 1959, 19 × 12, 248 p.

Origène, Esprit et Feu : I. *L'âme.* — II. *Le Christ, Parole de Dieu*, par H. U. VON BALTHAZAR. Éditions du Cerf, Paris, 2 vol., 1959 et 1960, 19 × 12, 166 et 260 p.

PALMER (Paul F.) : *Sacraments and Forgiveness, History and Doctrinal Development of Penance, Extreme-Unction and Indulgences.* The Newman Press, Westminster, M.D. ; Longman and Todd., London, Darton, 1959-1960, 22 × 15, XXVI-410 p.

PANNENBERG (Wolfhard) : *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus.* Vandenboer & Ruprecht, Göttingen, 1954, 25 × 17,5, 149 p.

PFLIGERSDORFER (G.) : *Studien zu Poseidonios* (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften). R. M. Röhmer, Wien, 1959, 23,5 × 15,5, 151 p.

PERLER (Othmar) : *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton* ? (Papyrus Bodner XII). Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag, 1960, 23 × 16, 96 p.

PETERSON (Erik) : *Frühkirche, Judentum und Gnosis.* Verlag Herder, Rom, 1959, 23 × 15, 372 p.

PETRUZELLIS (M.) : *Meditazioni critiche.* Libr. Scientif. Editrice, Napoli, 1960, 22 × 14, 341 p.

PIAULT (Bernard) : *La Création et le péché originel.* Edit. Spes, Paris, 1960, 19 × 14, 332 p.

PICARD (G.-Ch.) : *La Mosaïque romaine en Afrique du Nord*, extr. de *Gazette des Arts*, octobre 1958.

POULET, *Histoire du christianisme*, fasc. XXXVII-XXXVIII. Beauchesne, Paris, 1960, 28 × 22, p. 121 à 375.

POZZI (Giovanni) : *Il Vat. lat.* 479, estratto da *Miscellanea del Centro di Studi Medievali.* Ediz. *Vita e Pensiero*, Milano, s. d., p. 125-165.

PRIGENT (Pierre) : *Apocalypse* 12, *histoire de l'exégèse.* Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1959, 24,5 × 16, 154 p.

QUACQUARELLI (Antonio) : *Retorica e Liturgia antenicena.* Desclée et C^ie^, Roma, 1960, 24 × 17, XXVIII-341 p.

QUINOT (Bernard) : *L'Influence de l'épître aux Hébreux dans les œuvres principales de saint Augustin.* Thèse dactyl., Université Pontificale Grégorienne, Rome, 1960, 2 vol., 110 + 35 p., 133 + 53 p.

RAHNER (Karl) : *Écrits théologiques*, t. I : *Dieu dans le Nouveau Testament, problèmes actuels de christologie.* Desclée de Brouwer, Paris, 1959, 20 × 13, 186 p.

— *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui* (Présence chrétienne). Desclée de Brouwer, Paris, 1959, 19 × 12, 129 p.

RATZINGER (Joseph) : *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.* Schnell-Steiner, München-Zürich, 1959, 23,5 × 15,5, 167 p.

RIBER (Lorenzo) : *Marco Valerio Marcial.* Aguilar, Madrid, 1955, 11,5 × 8, 434 p.

ROMANELLI (Pietro) : *Storia delle Province Romane dell'Africa.* « L'Erma » di Bretschneider, Roma, 1959, 25 × 18, 720 p., 1 carte.

RONDET (Henri) : *Introduction à l'étude de la théologie du mariage.* P. Lethielleux, Paris, 1960, 20 × 13, 202 p.

ROUTLEY (Erik) : *The Wisdom of the Fathers.* S.C.M., London, 1957, 19 × 13, 128 p.

ROVIRA BELLOSO (José-M.) : *La Visión de Dios según Enrique de Gante* (Colectanea San Paciano, serie teológica, volumen VII). Editorial Casulleras Barcelona, 1960, 23 × 16,5, 264 p.

SAGE (Athanase, A. A.) : *Commentaire du Guide spirituel de vie intérieure.* Cahiers d'Alzon, Paris-Rome, 1959, 17,5 × 11, 173 p.

SALMON (dom Pierre) : *Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins.* Édit. du Cerf, Paris, 1959, 25 × 17,5, 190 p.

SARTORI (Luigi) : *Teologia della Storia.* Gregoriana editrice, Padova, 1956, 20 × 13, 121 p.

SCHAFFNER (Otto) : *Christliche Demut.* Augustinus-Verlag, Würzburg, 1959, 22 × 15, 327 p.

SHMIDT (Gerhard) : *Die Armenbibeln des XIV. Jahrhunderts.* Hermann Böhlau, Graz-Köln, 1959, 30 × 21,5, XII-163 p., 44 taf.

SCHMITT (M.) : *Der grosse Seelentrost.* Böhlau-Verlag, Köln-Graz, 1959, 23 × 15, 148+301 p.

SCIACCA (M. Fr.) : *Crítica do Conceito marxista de Liberdade.* Separata de *Organon* n° 2. Rio Grande do Sul, 1959,

— *Morte ed Immortalità* (Opere Complete, 9). Marzotti, Milano, 1959, 21 × 14,5, 383 p.

SEIBEL (W.) : *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius.* Karl Zink, München, 1958, 24 × 16, XV-206 p.

Semana (XVI[a]) Española de Teología, 17-22 sept. 1956, Madrid, 1957, 24,5 × 17,5, XVIII-586.

SEROUYA (Henri) : *Les Esséniens* (Liberté de l'esprit). Calman Lévy, Paris, 1959, 20 × 13, 244 p.

SIEWERTH (Gustav) : *Thomas von Aquin*, Schwann, Düsseldorf, 1954, 22 × 16, 296 p.

SIMMEL (Oskar) : *Christliche Religion* (Das Fischer Lexikon). Fischer Bücherei, s. d., (1957 , 18 × 11, 350 p.

SIMMONS (Ernest) : *The Fathers and Doctors of the Church.* The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1959, 12 × 14, VII-188 p.

SIMONETTI (Manlio) : *Alcune osservazioni sul De Trinitate di Novaziano*, dans Studi in onore di Angelo Monteverdi. Società tipografica editrice modenese, Modena, 1959, p. 771-783.

SNELL (Bruno) : *Zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht.* Verlag C.H. Beck, München, 1956, 24,5 × 16, 267 p.

STEIN (Ernest) : *Histoire du Bas-Empire*, t. I, 2 volumes. Desclée de Brouwer, 1959, 23 × 15,5, 672 p. + cartes.

STELZENBERGER (Johannes) : *Conscientia bei Augustin.* Schöningh Verlag, Paderborn, 1959, 24 × 16, 184 p.

STIEGLER (Anton) : *Der kirchliche Rechtsbegriff.* Schnell und Stein Verlag, München, 1918, 23 × 15,5, XVI-171 p.

STOECKLE (P. Dr Bernhard, O.S.B.) : *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos.* Buch-Kunstverlag Ettal, 1954, 24,5 × 16, 203 p.

STRAUSS (Gerhard von...) : *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin.* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959, 24 × 16, 159 p.

TAVARD (George) : *Holy Spirit or Holy Church.* Burns & Oates, London, 1954, 22 × 14,5, 247 p.

THOMAS (Jean-Fr.) : *Saint Augustin s'est-il trompé ?* A. G. Nizet, Paris, 1959, 18,5 × 12, 95 p.

TORQUEMADA (Juan de) : *Symbolum pro informatione Manichaeorum* (El Bogomilismo en Bosnia). Seminario Metropolitano, Burgos, 1958, 25 × 17, 147 p.

TRAPÈ (Agostino) : *La nozione del mutabile e dell'immutabile sec. Sant'Agostino.* Edizioni Agostiniane, Tolentino, s. d., 21 × 14, 110 p.

TRITSCH (Walther) : *Christliche Geisteswelt :* I. *Die Welt der Mystik.* — II. *Die Väter der Kirche.* Holle-Verlag, Baden-Baden, 2 vol. 20 × 11,5, 1958-1957, 159-352 p.

VACA (César) : *Carne y Espíritu.* Religión y Cultura, Madrid, 1959, 17 × 11,5, 359 p.

VAN DEN BERGHE : *Onze Vaders in het Geloof.* Groeit, Antwerpen, s. d., 19,5 × 12, 172 p.

VAN DEN BOSCH (J.) : *Capa Basilia Monasterium et le culte de saint Martin de Tours,* Étude lexicographique et sémasiologique. Dekker et van de Vegt, Nimègue, 1959, 24 × 17, 166 p.

VAN HOUTRYVE : *L'Unique nécessaire d'après saint Benoît.* Ed. Beyaert, Bruges, 1957, 22 × 14, 338 p.

VAN LUIK (Benignus, O.E.S.A.) : *Der Augustiner-Eremit Agostino Gioia* (1695-1751). Augustinus-Verlag, Würzburg, 1959, 22 × 15, XVI-127 p.

VILANOVA (J. M.) : *Regula Pauli et Stephani...* editio critica. Abadía de Montserrat, 1959, 25 × 18, XXII-238 p.

VILLETTE (Louis) : *Foi et Sacrement, du Nouveau Testament à saint Augustin.* Bloud et Gay, Paris, 1959, 25,5 × 16,5, 334 p.

VISSERS (Hubert) : *Vie canoniale.* Éd. Abbaye de Bouhay, Bressoux-Liège, 1958, 21 × 18, 447 p.

VON LOEWENICH (Walther) : *Von Augustinus zu Luther.* Luther-Verlag, Witten, 1959, 21 × 15, 440 p.

VON RINTELEN (Fritz-Joachim) : *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana.* Ed. Augustinus, Madrid, 1959, 20 × 13, 255 p.

WARD (Maisie) : *Early Church Portrait Gallery.* Sheed and Ward, London, 1959, 22 × 14, XIV-377 p.

WERBECK (Wilfrid) : *Jacobus Pérez von Valencia, Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar.* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959, 25 × 16, 273 p.

WERNER SCHULTZ : *Schleiermacher und der Protestantismus.* Herbert Reich, Hamburg, 1957, 23 ×16, 127 p.

WHITE (Victor, O.P.) : *God and the Unconscious.* Collins, London, 1952, 22 × 14, 277 p.

WICKI (Nikolaus) : *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik.* Studia Friburgensia, 1954, 23 × 16, XVI-334 p.

WILLIAMS (Ch.) : *The Image of the City.* Oxford University Press, London, 1958, 22 × 14,5, LXXII-199 p.

WITCUTT (W. P.) : *The Rise and the Fall of the Individual.* S.P.C.K., London, 1958, 15 × 12, 198 p.

XIBERTA (B.) : *Enchiridion de Verbo Incarnato.* Instituto « Francisco Suarez », Madrid, 1957, 24,5 × 17,5, 810 p.

ZUMKELLER (Adolar) : *Schrifttum und Lehre des Herm. von Schildesche.* Augustinus-Verlag, Würzburg, 1959, 22 × 15, VIII-316 p.

La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image, par H. SOMERS, dans *Rev. Ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 1, p. 1-15.

Pour Augustin la doctrine de l'image (l'homme considéré comme image trinitaire de Dieu) présente plusieurs aspects : l'image est d'abord le signe, la révélation de Dieu, en second lieu : elle est l'effigie trinitaire, ensuite le miroir qui rend possible la gnose et la vision de Dieu. Ces trois aspects de la doctrine augustinienne seront intégrés par la méthode réflexive du *cogito* augustinien en une théorie métaphysique de la structure essentielle de l'esprit humain. Dans le XV^e^ du livre *De Trinitate* cette doctrine aboutit à des conclusions très nuancées : à l'intérieur de la mémoire (conscience essentielle de l'esprit) il existe une triade *memoria sui, intelligentia, voluntas* dans laquelle un *verbum possibile* et la *dilectio* préfigurent l'image qui ne sera une image de Dieu que par le fait que la triade est aussi essentiellement : *memoria Dei, intelligentia Dei, voluntas Dei.*

De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce, par Athanase SAGE, dans *Rev. Ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 1, p. 17-34.

Cet article propose une voie d'accès vers l'intelligence de l'*augustinisme* à partir de la prédestination et de la grâce du Christ : grâce singulière, plus puissante que celle d'Adam sans être d'aucune manière nécessitante et combien plus humble en Celui qui né de la femme a été fait sous la loi. Les caractères de puissance, d'humilité et d'exceptionnelle gratuité se retrouvent en notre grâce, grâce du Nouveau Testament qui nous donne de mériter, malgré notre infirmité native, en toute vérité mais à notre manière, le Royaume qui nous a été promis par un Dieu fidèle en ses promesses. Saint Augustin est parvenu, semble-t-il, en trois étapes, à cette intelligence de notre grâce, celle sous le régime de laquelle nous vivons actuellement ; trois étapes qui correspondent à ses trois traits caractéristiques d'humilité, de puissance et d'exceptionnelle gratuité.

Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, par Hans BLUMENBERG, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 1, p. 35-70.

Cet article veut être une contribution à l'histoire des origines de la mentalité moderne, qui, pour son orientation scientifique, repose sur la réhabilitation de la curiosité théorique, condamnée par le Moyen Age. Pourquoi la scolastique a-t-elle placé la *curiositas* sur la liste des péchés ? Elle en appelle à Augustin ; il s'agit donc de mettre en lumière le caractère propre de la conception augustinienne de la *curiositas*, tout en soulignant ses origines hellénistiques et patristiques. Toutefois la scolastique n'a pas accueilli les formules augustiniennes sans leur faire subir une transformation profonde, qui, précisément a provoqué et orienté la réaction moderne en faveur de la *curiositas*. L'A. a pris comme critère de son analyse de cette évolution la distinction entre une définition de *curiositas* à partir des objets extérieurs sur lesquels elle se porte et sa définition comme intentionalité subjective.

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1961, 1^er^ trimestre — N° 4052 Imp. Moderne de l'Est, 26, r. Renan, Besançon

Image de Dieu.
Les sources de l'exégèse augustinienne

Si l'on veut saisir l'exégèse augustinienne sur le vif, il faut prendre garde à ne pas commettre une erreur de méthode en basant cette étude uniquement sur les sermons, les lettres ou les ouvrages polémiques d'Augustin. Il est en outre dangereux, à supposer même qu'on puisse légitimement se borner à l'étude d'une certaine catégorie de textes, d'émettre un jugement d'ensemble sur son activité exégétique. Quant P. PONTET écrit par exemple : « Aussi bien une formation large et équilibrée d'exégète lui a-t-elle manqué toujours. Saint Jérôme, à Antioche avait suivi les cours d'Apollinaire, rencontré à Alexandrie Didyme l'Aveugle, à Constantinople saint Grégoire de Nazianze ; par la bibliothèque de Césarée il était entré en contact avec les œuvres d'Origène et d'Eusèbe. Saint Augustin n'approcha qu'un maître vivant, saint Ambroise ; encore l'entendit-il prêcher plutôt qu'il n'eut le loisir de converser avec lui. Il a donc été réduit à juxtaposer de son mieux, mais sans arriver à l'harmonie, sa formation de grammairien et ses intuitions de spirituel »[1]: on voudrait faire observer que saint Augustin, dans ses œuvres proprement exégétiques — même s'il n'a entendu que saint Ambroise et si son érudition n'est pas comparable à celle de saint Jérôme — fait preuve d'une information très large, qu'il semble disposer d'une méthode bien définie, synthèse de l'exégèse spirituelle à la manière de l'école d'Alexandrie et de l'exégèse antiochienne plus littérale, qu'il était en contact avec saint Jérôme lui-même, qu'il possédait une très riche bibliothèque, qu'il a connu par des traductions, par des intermédiaires, ou même par les œuvres originales les principales exégèses courantes du livre de la Genèse, par exemple, enfin qu'il a consigné les principes de la méthode exégétique dans une œuvre spéciale : le *De doctrina christiana*.

Si, de fait, l'exégèse augustinienne pour nous est parfois déconcertante

1. P. PONTET, *L'Exégèse de saint Augustin, prédicateur*, Paris, 1945, p. 584.

parce qu'elle nous semble forcée, trop littérale et grammaticale, ou trop symbolique, négligente du sens authentique, c'est surtout à cause d'une tradition ancienne dont Augustin est tributaire. A propos du thème de l'image de Dieu par exemple, dans ses commentaires sur les livres de la Genèse, il ne montre que très peu d'originalité ; il se borne presque à se faire le témoin d'une tradition qu'il accepte, qu'il résume et qu'il ne critique que rarement.

Les auteurs récents reconnaissent tous que l'exégèse augustinienne suit très nettement l'évolution de sa pensée et de son érudition. Non seulement Augustin fait des progrès dans la connaissance de la Bible, — il l'interprète en fonction des controverses régnantes, — mais aussi dans la connaissance de la tradition patristique[2]. Dans leurs études sur le problème si difficile des sources B. ALTANER, P. COURCELLE et I. CHEVALIER sont d'accord pour attribuer à Augustin, surtout vers la fin de sa vie, une assez large connaissance des Pères, qui comprend non seulement les œuvres des Pères latins comme Ambroise, Hilaire de Poitiers, Tertullien et Cyprien, mais aussi en partie au moins celles des Pères grecs, entre autres celles de Grégoire de Nazianze, de Basile, de Chrysostome, d'Athanase, d'Irénée, d'Origène et même les œuvres de Philon d'Alexandrie[3]. C'est dire qu'il a connu la quasi-totalité des grands commentaires sur le livre de la Genèse qui nous intéresse ici.

B. ALTANER, dans un article remarquable, prouve qu'Augustin connaît certainement, non seulement indirectement par des intermédiaires comme Jérôme ou Ambroise, mais directement par une traduction latine, les *Quaestiones et solutiones in Genesin* de Philon d'Alexandrie depuis l'année 398[4].

---

2. B. ALTANER a consacré une série d'études au problème des sources ; P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943 ; I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la Pensée grecque*, Fribourg (Suisse), 1940.

3. En ce qui concerne la lecture des œuvres d'Irénée l'incertitude demeure. ALTANER admet qu'en 396-397 Augustin disposait déjà d'une traduction de l'*Adversus haereses*, qu'il emploie entre autres dans son *De doctrina christiana*. L'emploi de *Adv. haeres., 3, 23, 5* dans le *De Gen. ad litt., XI, 32* reste incertain. Cf. B. ALTANER, *Augustinus und Irenaeus* dans *Theologische Quartalschrift*, 129, 1949, p. 162-172.

4. B. ALTANER, *Augustinus und Philo von Alexandrien*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 65, 1941, p. 81-90 : Dans son *Contra Faustum*, XII, 39, où l'arche de Noé est comparée au corps humain, et dans le *De civitate Dei*, XV, 26, où il traite le même sujet, Augustin critique vivement l'interprétation de Philon (*Quaest. et sol. in Gen.*, II, 6), faisant preuve d'une connaissance si littérale et si nette du texte de Philon, qu'il est impossible de réduire cette citation à une transcription pure et simple du texte d'Ambroise, *De Noe*, 6-8, 13-26, surtout parce que Augustin ne semble avoir connu le texte d'Ambroise que beaucoup plus tard. (Il le cite notamment dans *Contra duas epistolas Pelag.* en l'année 422 (4, 11, 29) et *Contra Julianum* (2, 2, 4) en l'année 423). De plus, il paraît improbable qu'Augustin, vu sa sympathie et sa vénération pour Ambroise, ait critiqué si vivement en l'année 398 une interprétation qu'Ambroise lui-même a acceptée et développée sans objections. Ajoutons que le plan du *Contra Faustum* se laisse aisément comprendre, si on le considère comme dépendant du commentaire de Philon. En 398 déjà on disposait d'une traduction latine.

A partir de cette même année Augustin commence à s'intéresser activement aux erreurs et aux œuvres d'Origène[5]. En 402 Jérôme lui envoie sa lettre 102 avec son apologie contre Rufin. Nous savons en outre que des traductions partielles des œuvres d'Origène existaient, notamment celles de Rufin et de Jérôme toutes récentes, mais aussi celles d'Hilaire de Poitiers ou d'autres, anonymes. De fait, à partir de l'année 398, on pouvait disposer de la traduction du *De principiis* par Rufin, et cette même année, d'une seconde traduction de Jérôme. ALTANER et STARITZ tiennent donc pour très probable que saint Augustin a eu en main le texte d'une traduction de cette œuvre dès 398, parce que dans les écrits postérieurs à cette date les polémiques d'Augustin contre Origène sont nombreuses. Notons, qu'Augustin a commencé son commentaire *De Genesi ad litteram* en l'année 401.

Pour la seconde homélie sur le livre de la Genèse aucun doute ne semble permis. Quand on compare le texte d'Origène avec celui d'Augustin on retrouve verbalement le même texte[6]. Évidemment cette seconde homélie appartenait à un recueil qui les contenait toutes ; d'ailleurs sur la foi d'indices très nets, ALTANER croit pouvoir affirmer qu'Augustin connaissait les *Homélies in Genesin* d'Origène dès l'année 401[7].

Une récente hypothèse de P. COURCELLE vient de mettre en lumière l'importance particulière de l'*Hexaméron* d'Ambroise pour la doctrine de l'image chez Augustin. Selon cet auteur la doctrine de l'image avait vivement frappé saint Augustin le samedi saint 4 avril 386[8]. Ambroise en effet a tenu ce jour-là le sermon de l'*Hexaméron* relatif à l'image de

---

5. B. ALTANER, *Augustinus und Origenes*, in *Historisches Jahrbuch*, 70, 1951, p. 15-41. Cf. Ep. 40, 6, 9 ; ALTANER, *l. c.*, p. 17 : lettre importante qui permet de fixer un *terminus a quo ;* saint Augustin demande dans cette lettre des précisions concernant les erreurs d'Origène. Il semble donc clair qu'Augustin n'a pas encore lu à cette date (398) les œuvres d'Origène. Cf. K. STARITZ, *Augustins Schöpfungsglaube*, diss. Breslau, 1951, p. 32. Notez qu'Augustin cite dans le *De civitate Dei*, XII, 14, les mêmes textes de la Bible que sa source apparente (ALTANER, p. 21). Dans les écrits postérieurs on est sûr qu'Augustin dépend du *De principiis*, 17, notamment dans *De Gen. ad litt.*, II, 18, 38 ; *Enchiridion*, 58 ; *Ad Orosium*, 11, 14.

6. ALTANER, p. 23 : cf. *Quaest. in Heptat.*, I, 4 : « Origenes asserens non frustra scripturam dixisse, quod Moyses omni sapientia Aegyptiorum fuerit eruditus, qui geometricam dilexerunt », et *De civ. Dei*, XV, 27 : « ... quod Origenes non ineleganter adstruxit, Moysen, scilicet hominem Dei, eruditum, sicut scriptum est, omni sapientia Aegyptiorum, qui geometricam dilexerunt », avec Origenes, *Hom. 2 in Gen.* : « quod Moyses, qui, ut de eo scriptura testatur, omni sapientia Aegyptiorum fuerat eruditus, secundum artem geometricam, quam praecipue Aegyptii callent. » D'une dépendance indirecte par l'intermédiaire de saint Ambroise (*De arca Noe*, 6 ss.) il ne peut plus être question.

7. ALTANER argumente comme suit : Dans cinq écrits différents (*De Gen. c. Man.*, I, 2, 3 ; *De Gen. ad litt. l. impf.*, 3, 6 ; *De Gen. ad litt.*, I, 1, 2 ss. ; 6, 12 ; *Conf.*, XI, 8, 10-14 ; *De civ. Dei*, XI, 4, 6, 32), Augustin commente le premier verset : *In principio.* Chaque fois il dit que ce *principium* est le Fils de Dieu, ensuite il parle du problème temps-éternité. On trouve des développements parallèles chez Or., *Hom.*, I, 1. Par aucun texte des autres Pères ces parallèles ne peuvent être expliqués (ALTANER, p. 26-27).

8. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 133 ss.

Dieu dans lequel il avait adapté au christianisme la formule porphyrienne : « il faut fuir tout corps »[9].

Augustin nous dit dans ses *Confessions* « qu'il lui est arrivé d'aller écouter Ambroise, mais uniquement en amateur, pour vérifier si sa réputation d'orateur était fondée »[10]. Il poussait alors l'éclectisme jusqu'à comparer, à part soi, le talent d'Ambroise avec celui de l'évêque manichéen Faustus de Milève[11], qu'il avait entendu prêcher à Carthage[12]. Depuis l'arrivée de Monique, Augustin a suivi régulièrement les sermons d'Ambroise, tous les dimanches, aux côtés de sa mère qui les écoutait avec ferveur[13]... Au livre V des *Confessions*, il déclare avoir été frappé surtout par les explications symboliques de quelques sermons d'Ambroise, relatifs à des passages obscurs de l'Ancien Testament ; il entrevit là peu à peu une réplique valable aux railleries des manichéens[14]. Il semble préciser que les paroles même d'Ambroise visaient directement les manichéens[15]. Ceux-ci accusaient les catholiques d'avoir une conception anthropomorphique de la divinité, parce qu'ils admettaient les passages de la Genèse sur l'homme fait à l'image de Dieu (*Gen.* I, 26 et IX, 6). Si l'homme était à l'image de Dieu, Dieu serait à l'image de l'homme et posséderait donc un corps humain ! Ambroise réfute ces calomnies par l'interprétation qu'il fournit du passage incriminé ; c'est l'âme humaine seule, par sa nature spirituelle, qui est l'image de Dieu[16] ». Or « dans l'*Hexaméron*, Ambroise s'en prend nommément aux manichéens[17], il fournit un long commentaire du verset de la Genèse (I, 26) : « Faisons l'homme... » ; ce verset ne signifie pas, assure-t-il, que Dieu ressemble à l'homme corporel, mais que l'homme ressemble à Dieu, incorporel et invisible... Les sermons sur l'*Hexaméron*, selon WILBRAND, datent de l'an 386 ou 387[18].

Selon M. PALANQUE, ils ont été prononcés pendant la semaine sainte de l'an 387[19]. Il est invraisemblable qu'Augustin ait attendu la semaine même de son baptême, en 387, pour renoncer aux griefs manichéens contre la conception catholique de la divinité et du libre arbitre. Nous pouvons donc retenir comme très probable que le samedi saint 4 avril 386, Augustin a été intimement touché par les sermons d'Ambroise, relatifs à la nature incorporelle de Dieu[20].

---

9. *Ibid.*, p. 133.
10. Nous citons COURCELLE, p. 96 ; *Conf.*, V, 13, 23.
11. *Ibid.*
12. *Conf.*, V, 3, 3.
13. *Ibid.*, VI, 3, 4. Cf. G. FERRETTI, *L'Influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Rome, 1951.
14. *Conf.*, V, 14, 24.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, VI, 3, 4.
17. Ambr., *Hexam.*, III, 7, 32, CSEL, LXII.
18. W. WILBRAND, *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius* dans *Historisches Jahrbuch*, 1921, p. 1-19.
19. J. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, app. IV.
20. COURCELLE, *l. c.*, p. 96-103.

L'exposé de COURCELLE est convaincant. Ses probabilités sont des plus solides. D'autant plus que nous possédons des textes explicites où saint Augustin reprend à son propre compte l'argumentation d'Ambroise, et cela dans une de ses premières œuvres : le livre « *De Genesi contra manichaeos* », datant de l'année 388[21]. Même si la chronologie laisse quelques doutes, — KELLNER date l'*Hexaméron* d'Ambroise 389-390, puisqu'Ambroise parle de l'unité et de la paix dans l'Église qui s'est faite seulement par la mort de Justina en 388, et du chant qui ne fut introduit qu'en 386 — on peut tenir pour certain qu'Ambroise a développé des idées semblables en 386[22]. Par Ambroise Augustin a pris contact avec Philon, Origène, Hippolyte et surtout Basile[23], celui-ci devient à son tour une source importante pour l'œuvre augustinienne, car lui aussi nous a laissé un *Hexaméron*, qu'Augustin a connu, non seulement par l'intermédiaire d'Ambroise, mais directement par la traduction d'Eustathius.

Il suffit de comparer le texte d'Ambroise avec celui d'Augustin, et celui d'Eustathius, traducteur de Basile, pour remarquer qu'Augustin ne dépend pas d'Ambroise, mais directement de Basile-Eustathius dans son livre *De Genesi ad litteram* (401)[24].

---

21. *De Gen. c. Manichaeos*, I, XVII, 27.

22. J. M. KELLNER, *Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes*, Regensburg, 1893 ; *Hexam.* III, 1, 5 ; KELLNER, p. 78.

23. Jérôme nomme les sources d'Ambroise dans l'épître 84, 7 : « Nuper Ambrosius sic Hexameron illius (Origenis) compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur » (KELLNER, *l. c.*, p. 78) ; une comparaison entre les textes d'Ambroise, de Philon et de Basile semble indiquer pour Ambroise une dépendance seulement indirecte de Philon par l'intermédiaire de Basile. Ambroise cependant mentionne quelques idées, qui lui sont communes avec Philon exclusivement. Néanmoins on peut se demander si Ambroise les a reçues directement de Philon (on pourrait supposer une dépendance d'Hippolyte ou d'Origène, dont nous ne possédons plus les textes (p. ex. *Hom.*, I, 4, 12). Comparez Ambr., *Hex.*, VI, 7, 41 et 44-48 avec Origène, *In Gen. hom.*, I, 13 et Bas., *Hex.*, IX, 6 ; KELLNER, p. 80, on y trouvera d'autres références encore.

24. B. ALTANER, *Eustathius, der lateinische Uebersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Grossen*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 39, 1940, p. 161-170 ; cf. aussi : B. ALTANER, *Augustinus und Basilius der Grosse*, dans *Revue bénédictine*, 65, 1950, p. 17-24 ; ALTANER compare les textes suivants : *De Genesi ad litteram*, I, 18, 36 ; Ambr., *Hexam.*, I, 8, 29 ; Eust.-Basile, *Hexam.*, 2, 6 ; *De Gen. ad litt.*, II, 4, 7 et Basil., *Hexam.*, III, 8 d'une part et Basile, *Hexam.*, III, 8 et Ambr., *Hex.*, II, 4, 15 s.

De Gen. ad litt., I, 18 : Nam et illud, quod per Graecam et Latinam linguam dictum est de Spiritu Dei, quod superferebatur super aquas, *secundum Syrae linguae intellectum, quae vicina est Hebraeae — nam hoc a quodam docto christiano Syro fertur expositum* — non superferebatur, sed fovebat potius intellegi perhibetur. Nec sicut foventur tumores aut vulnera in corpore aquis vel frigidis vel calore congruo temperatis, sed sicut *ova foventur ab altilibus*, ubi calor illi materni corporis etiam *formandis pullis* quodammodo adminiculatur, per quendam in suo genere dilectionis affectum. Ambr., *Hexam.*, I, 8, 29 : Spiritus Dei superferebatur super aquas, ornando enim polo caeli germinaturis terris pulchre Spiritus superferebatur, quia per ipsum habebant novorum partuum semina germinare, secundum quod dixit propheta : Emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae. Denique *Syrus, qui vicinus Hebraeo est et sermone consonat in plerisque et congruit*, sic habet : et Spiritus Dei fovebat aquas, id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad vitam. Basil.-Eust., *Hex.*, 2, 6 : Quomodo ergo hic Spiritus aquis superferebatur ? Dicam tibi non meum sermonem sed *viri cuiusdam genere Syri*, qui tantum aberat a sapientia saeculi, quantum verae doctrinae proximus habe-

Saint Augustin s'intéresse davantage encore aux écrits de Basile et des autres Pères grecs, quand il a à réfuter Julien d'Éclane, qui lui citait des textes. Ainsi, saint Augustin se voit obligé d'étudier de plus près le texte de Basile en 423 : il a eu en main le texte grec de son sermon *De ieiunio*, et en a même traduit un passage incriminé[25]. En outre, il possède encore la traduction de Rufin.

En même temps la controverse avec Julien d'Eclane oblige Augustin à étudier aussi les écrits de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, qui lui aussi nous a laissé des *Homélies in Genesin*.

Courcelle écrit à ce propos : « A la vérité, il n'était guère renseigné sur l'œuvre de Grégoire, tant qu'il n'eut entre les mains la traduction de Rufin. En effet, on le voit citer en 413, comme étant de Grégoire de Nazianze, un texte de Grégoire d'Elvire[26]. Quelques années plus tard, dans ses traités contre Julien, il cite sept passages de Grégoire de Nazianze d'après une traduction, comme il le reconnaît expressément[27] ; la traduction qu'il utilise n'est autre que celle des neuf sermons par Rufin »[28]. C'est sur Jean Chrysostome cependant que saint Augustin est le mieux renseigné. Il a le manuscrit grec, il le traduit en le comparant aux traductions pélagiennes. Il cite la troisième des homélies de Jean Chrysostome *in Genesin*[29].

Selon Altaner, Augustin n'aurait pas connu le *De opificio* de Grégoire de Nysse, qui n'était pas encore traduit en latin[30]. La question reste ouverte pour les deux homélies : *In verba : Faciamus hominem*, faussement attribuées à Grégoire de Nysse, et qui semblent bien faire suite aux sermons de l'*Hexaméron* de Basile. Ils ne figurent pas cependant dans la traduction d'Eustathius.

Si, comme nous l'avons prouvé, saint Augustin a connu les principaux commentaires sur le livre de la Genèse, il est a priori vraisemblable que ceux-ci ont laissé des vestiges dans le texte augustinien. On pourrait donc poser ici d'une manière plus précise la question des sources.

---

batur. *Dicebat enim Syrorum vocem facundiorem esse et propter Hebraicae linguae cognationem scripturarum magis sermonibus indulsisse.* Sensus itaque dicti illius hoc modo est ; superferebatur, inquit, Spiritus, hoc est *fovebat et vivificabat aquarum naturam ad similitudinem gallinae cubantis* vitalem virtutem his, quae fovebantur, iniiciens.

Notez qu'Ambroise parle d'un codex Syrus, Basile et Augustin d'un interprète de la Bible

25. B. Altaner, *Augustinus und Basilius der Grosse*, dans *Revue bénédictine*, 65, 1950 p. 17-24 ; cf. aussi : P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 189-194 ; *C. Iul.*, I, 5, 18.

26. *Ep.*, 148, 10.

27. *C. Iul.*, I, 5, 15.

28. Courcelle, *l. c.*, p. 189.

29. *C. Iul.*, I, 6, 27 ; cf. B. Altaner, *Augustinus und Johannes Chrysostomus*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1952-1953, p. 76-84.

30. B. Altaner, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, dans *Revue bénédictine*, 66, 1951, p. 54-62.

Distinguons d'abord quatre périodes bien nettes :

la première, celle du livre *De Genesi contra manichaeos* (388), tout inspiré encore des idées stoïciennes et des controverses d'école ;

la seconde, celle du livre inachevé *De Genesi ad litteram* (393) jusqu'au chapitre 16 (non tam solus est pater, si habet similitudinem), qui manifeste déjà une meilleure connaissance des Pères et de la controverse arienne ;

la troisième, celle du livre *De Genesi ad litteram* (401-414), où on retrouve des polémiques contre Origène ;

la quatrième, celle de la conclusion du livre inachevé *De Gen. ad litt.* (426), ayant son caractère propre, très proche des Homélies *De structura hominis* attribuées à Basile.

L'exégèse augustinienne se montre dépendante de ses sources : les écoles philosophiques stoïciennes, l'exégèse spirituelle et littérale selon les écoles alexandrines et antiochiennes, les controverses ariennes, et manichéennes.

I^re^ période : le « De Genesi contra manichaeos » (388).

C'était la nécessité de prendre ouvertement position contre les manichéens, et de se justifier de sa conversion, qui inspirait au simple laïc Augustin de tenter une première exégèse du livre de la Genèse, attaqué par les manichéens. A ce moment saint Augustin n'a pas encore pris un contact direct avec les Pères grecs. Il connaît la question par Ambroise, qui l'a expliquée dans son *Hexaméron*, selon les idées de Basile, d'Origène et d'Hippolyte.

Le premier thème traditionnel que saint Augustin mentionne est celui de l'interprétation anthropomorphique de l'image de Dieu. Les manichéens critiquent la doctrine biblique en demandant aux chrétiens si Dieu a une barbe, des narines, des dents ? S'Il ne les a pas, comment peut-il avoir créé l'homme à son image ? De fait plusieurs auteurs chrétiens avaient compris la doctrine biblique d'une façon corporelle. Méliton de Sardes, selon les dires d'Origène, aurait cru que Dieu a vraiment forme humaine. Il semble bien plutôt que Méliton prétendait simplement que l'homme serait créé selon l'image que Dieu s'est donnée dans les théophanies de l'Ancien Testament[31].

> « Istam maximam quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare, et insultare nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Adtendunt enim figuram corporis nostri, et infeliciter quaerunt, utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam inferiora et cetera quae nobis sunt necessaria. In Deo autem

31. A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913, p. 39 ss.

talia ridiculum est, immo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei. Quibus respondemus, membra quidem ista in Scripturis plerumque nominari, cum Deus insinuatur audientibus parvulis, et hoc non solum in Veteris Testamenti libris, sed etiam in Novi. Nam et oculi Dei commemorantur, et aures et labia et pedes et ad dexteram Dei Patris sedere evangelizatur Filius. » (*De Gen. c. Manich.*, I, 27).

« προδιαληπτέον πρότερον, ποῦ συνίσταται τὸ « κατ'εἰκόνα », ἐν σώματι, ἢ ἐν ψυχῇ. Ἴδωμεν δὲ πρότερον, οἷς χρῶνται οἱ τὸ πρῶτον λέγοντες· ὧν ἐστι καὶ Μελίτων, συγγράμματα καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν. Μέλη γὰρ θεοῦ ὀνομαζόμενα εὑρίσκοντες, ὀφθαλμοὺς θεοῦ ἐπιβλέποντας τὴν οἰκουμένην, καὶ ὦτα αὐτοῦ εἶναι εἰς δέησιν δικαίων ἐπινενευκότα, καί· « ὡσφράνθη κύριος ὀσμὴν εὐωδίας » καί· « τὸ στόμα κυρίου ἐλάλησε ταῦτα· » καὶ βραχίονα θεοῦ, καὶ χεῖρας, καὶ πόδας, καὶ δακτύλους, ἄντικρυς φάσκουσι ταῦτα οὐχ ἕτερόν τι διδάσκειν, ἢ τὴν μορφὴν τοῦ θεοῦ... »

(Origène, *Sel. in Genesin.* (Lommatzsch, 49).

Un autre écho de cette controverse nous est parvenu dans la VIII^e^ homélie de saint Jean Chrysostome *in Genesin* :

« καὶ ἐντεῦθεν βούλονται ἀνθρωπόμορφον λέγειν τὸ θεῖον ».

Ce n'est qu'un simple résumé ; plus près d'Origène est l'homélie *De hominis structura*, attribuée à Basile :

« εἰ κατ'εἰκόνα γὰρ θεοῦ γεγόναμεν, σύμμορφος πάντως ἡμῖν ἐστιν ὁ θεός ; Καὶ ὀφθαλμοὶ τάχα περὶ θεὸν, καὶ ὦτα, κεφαλὴ, χεῖρες... »

Citons enfin le texte d'Ambroise qui a déclenché chez Augustin la réaction contre les manichéens :

« Sed tractemus limatius quid sit : ad imaginem Dei. Caro numquid ad imaginem Dei est ? Ergo in Deo terra est, quia caro terra est, ergo corporeus Deus, ergo infirmus ut caro passionibusque subjectus ? Et forte caput tibi videatur ad similitudinem Dei, quia eminet, aut oculi, quia intuentur, vel aures, quia audiunt. Si altitudinem spectes, num proceri videmur, qui paululum vertice eminemus a terris ? » (Ambros., *Hexam.*, VI, 8, 44).

Cette dernière phrase nous introduit dans un second thème traditionnel, que nous rencontrons dans le texte *De Genesi contra manichaeos*, notamment la thèse que la raison est la source d'où provient la domination de l'homme sur les animaux. Signe de cette domination est la stature droite de l'homme.

En 388 ce thème domine la controverse :

« Sed tamen noverint in catholica disciplina spiritales fideles non credere Deum forma corporea definitum ; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus : unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium caeli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terrae, et omnium

repentium quae repunt super terram. Cum enim dixisset : faciamus... addidit continuo : Et habeat potestatem... ut intelligeremus non propter corpus dici hominem factum ad imaginem Dei, sed propter eam potestatem qua pecora omnia superat. Omnia enim animalia cetera subjecta sunt homini, non propter corpus, sed propter intellectum... »

(*De Gen. c. Manichaeos*, I, 28).

(Cf. aussi : *De Gen. c. manich.*, I, 31).

« Omnium enim animalium corpora, sive quae in aquis, sive quae in terra vivunt, sive quae in aere volitant, inclinata sunt in terram, et non sunt erecta sicut hominis corpus. Quo significatur, etiam animum nostrum in superna sua, id est in aeterna spiritalia erectum esse debere. Ita intelligitur per animum maxime, adtestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei. »

(*De Gen. c. Manich.*, I, 28).

Le thème de la stature droite de l'homme restera présent dans l'œuvre augustinienne pendant toute l'évolution.

Le thème reviendra en 393 :

« Nisi quod ad intuendum coelum figura humani corporis erecta est, valet etiam aliquid, ut corpus ipsum ad similitudinem dei factum credatur, ut, quemadmodum a patre illa similitudo non avertitur, ita corpus humanum a coelo non sit aversum, sicut aliorum corpora animalium aversa sunt, qui prona in alvum prosternuntur. »

(*De Gen. l. impf.*, 16).

En 388-395 :

« Corpus quoque hominis, quia solum inter animalium, terrenorum corpora, non pronum in alvum prostratum est, cum sit visibile, sed ad intuendum coelum erectum, quod est principium visibilium ; quamquam non sua, sed animae praesentia vivere cognoscatur : tamen non modo quia est, et in quantum est, utique bonum est : sed etiam quia tale est, ut ad contemplandum coelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam caetera corpora animalium factum iure videri poterit. » (*Lib. 83 quaestion.*, 51, 3).

En 401-412 :

« Quamquam et in corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esse sectanda, velut pecora, quorum voluptas omnis ex terra est : unde in alvum cuncta prona atque prostrata sunt. Congruit ergo et corpus eius animae rationali non secundum lineamenta figurasque membrorum, sed potius secundum id quod in coelum erectum est ad intuenda, quae in corpore ipsius mundi superna sunt : sicut anima rationalis in ea debet erigi, quae in spiritualibus natura maxime excellunt, ut quae sursum sunt sapiat non quae sunt super terram. » (*De Gen. ad litt.*, VI, 12).

Cf. « Hic etiam illud non est praetereundum, quia cum dixissit : ad imaginem nostram, statim subiunxit, et habeat potestatem... ut videlicet intelligamus in eo factum hominem imaginem Dei in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens vel intelligentia. » (*De Gen. ad litt.*, III, xx, 30).
(Cf. aussi : *De Gen. ad litt.*, VI, xii, 21).

En 399-418 :

« Non distamus a pecore, nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus. Qua in re admonemur ab eo qui nos fecit, ne meliore nostri parte, id est, animo similes pecoribus simus : a quibus corporis erectione distamus : non ut in ea quae sublimia sunt in corpore, animum proiiciamus. » (*De Trin.* XII, 1).

En 413-426 :

« Non enim ut animalia rationis expertia prona esse videmus in terram, ita creatus est homo ; sed erecta in coelum corporis forma admonet eum quae sursum sunt sapere. » (*De civ. Dei*, XXII, 24).

Ce thème très fortement imprimé dans la mémoire d'Augustin ne peut provenir que d'une formation scolaire traditionnelle. En effet, il est très ancien, on le retrouve partout : chez Platon, chez Aristote, Minucius Félix, Ovide, Cicéron, Lactance, chez Grégoire de Nysse, Basile et tant d'autres. Il s'agit vraiment d'un lieu commun de la philosophie grecque. De plus, le thème de la stature droite fait partie d'un développement dont les quatre textes mentionnés plus haut constituent des arguments typiques. Avec Gronau il faut situer cette argumentation, dont nous trouvons des échos chez Pline et Sénèque, dans une controverse entre les stoïciens et les épicuriens, vulgarisée et entretenue par le commentaire de Posidonius sur le *Timée* de Platon. Les Pères de l'Église ont interprété la Bible en fonction de ces controverses régnantes[32].

32. Cf. Dickermann, *De argumentis quibusdam e structura hominis petitis*, diss. Halle, 1909 ; K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914 ; H. Graef, *L'Image de Dieu et la Structure de l'âme d'après les Pères Grecs*, dans *La Vie spirituelle*, suppl., 1952, p. 331-339. Cf. Plato, *Tim.*, 90 A-B : « *ἐκεῖθεν γάρ ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πὰν τὸ σῶμα* ». Arist., *De part. anim.*, II, 10 : « *μόνον γὰρ ὀρθόν ἐστι τῶν ζώων ἄνθρωπος* ». Ovid., *Metam.*, I, 84 : « pronaque cum spectent animalia cetera terram os homini sublime dedit coelumque videre iussit et erectos ad sidera tollere vultus. » Chez Lactance, *De opificio Dei*, II, v, on trouve la controverse contre les Epicuriens et leurs objections contre la royauté de l'homme. Cf. aussi : Cic., *De Natura deorum*, 140 ; cette controverse est longuement développée chez Grégoire de Nysse, *De creat. hom.*, 8. Gronau, *l. c.*, p. 146-173 : « Der Einfluss von Poseidonios Timaioskommentar ist fraglos ein ungeheuer grosser gewesen ; eine direkte literarische Benutzung braucht gar nicht immer vorhanden zu sein. » Pour le développement chez les Pères cf. Ambr., *Hexam.*, VI, 7, 40 ; Basil., *Hom. IX in Gen.*, 2 ; *Sermo III in Gen.* ; *Théodore*, I, 24-27. Citons seulement quelques textes : Lactantius, *Div. Instit.*, II, 1, 15 : Animal intelligens et rationis capax, eum vero humo sublevatum ad contemplationem sui artificis erexit. » Basil., *Hom. 9 in Hexam.*, 2 : « *Τὰ κτήνη γῆϊα καὶ πρὸς γὴν νενευκότα, ἀλλὰ τὸ οὐράνιον φυτὸν ὁ ἄνθρωπος ὅσον τῷ σχήματι τῆς σωματικῆς διαπλάσεως, τοσοῦτον καὶ τῷ ἀξιώματι τῆς ψυχῆς διενήνοχε* ». Greg. Nyss.; *De hom. opif.*, 8 ; « *Τὸ γὰρ μόνον ἐν τοῖς οὖσι τοιοῦτον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι, πρὸς τὸ κάτω νενευκέναι τὰ σώματα, σαφῶς δείκνυσι τὴν τῆς ἀξίας διαφορὰν τῶν τε ὑποκυπτόντων τῇ δυναστείᾳ καὶ τῆς ὑπερανεστώσης αὐτῶν ἐξουσίας* ».

Le troisième thème de cette période qui concerne la création des sexes dépend entièrement de la tradition Alexandrine :

> « Quod autem scriptum est : Masculum et feminam... rectissime quaeritur quemadmodum accipienda sit coniunctio masculi et feminae ante peccatum... Licet enim nobis eam spiritaliter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur. »
> (*De Gen. c. Manich.*, I, 30).

On retrouve cette idée chez Grégoire de Nysse, chez Athanase ; elle se rattache vraisemblablement aux développements de Philon[33].

Le quatrième thème ne laisse aucun doute : il vient tout droit de Philon et d'Origène. Il suffit de comparer les textes. Notons cependant une seconde interprétation qu'Augustin mentionne et que nous retrouvons chez Tertullien.

> « 1. Sic enim nonnullos nostros intelligere accepi, qui dicunt, posteaquam dictum est : Finxit Deus hominem de limo terrae : propterea non additum, ad imaginem et similitudinem suam, quoniam nunc de corporis formatione dicitur. Tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est : Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem Dei. »
> « 2. Sed etiam si nunc quoque hominem ex corpore et anima factum intelligamus, ut non alicuius novi operis incubatio, sed superius breviter insinuati diligenter retractatio isto sermone explicatur ; si ergo, ut dixi, hoc loco ex corpore et anima factum intelligamus, non absurde ipsa commixtione limi nomen accepit. »
> (*De Gen. c. Manich.*, II, 9).

Origène écrit :

> « Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem ; non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus... ait enim : et plasmavit Deus hominem, id est, finxit de terrae limo ; is autem, qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis » (Orig., *In Gen. hom.*, I, 13).

> Cf. *Chalcid.*, in PLAT., *Tim.*, 278 : « denique etiam hominem prius intelligibilem et exemplum archetypum generis humani, tunc demum corporeum factum a Deo esse dicit (sc. Philo). »

C'est bien Philon qui est le témoin de la tradition juive alexandrine. Citons sans autre commentaire trois de ces textes :

> *« Μετὰ δε ταῦτά φησιν ὅτι ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς... Ἐναργέστατα καὶ διὰ τοῦτον παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον... »*
> (Philon, *de mundi opif.*, 46, 134).

---

33. GREG. NYSS. *De creat. hom.*, 17 ; Athan., *in ps.*, 50 ; Philon, *De mundi opif.*, 46.

« Creatus ille sensibilis homo est et similitudo exempli intelligibilis ; qui vero secundum formam intellectualis atque incorporeus, similitudo est archetypi secundum visum ; et ista est forma principalioris characteris. Hoc autem est verbum dei, primum principium, originalis species (vel archetypa idea) ; praemetitur (vel prima mensura) universorum. Propterea creandus (vel fingibilis) ille tamquam a figulo, ex pulvere terraque formatus fuit secundum corpus ; animam autem sortitus est insufflante deo vitam in eius vultum, ita ut commixtum esset temperamentum naturae ex corruptibili et incorruptibili. Alter vero qui secundum formam est, merus comperitur, expers mixturae, (proveniens) ex invisibili natura, simplici atque lucida. »

(Philon, *Quaest. in Gen.*, I, 4).

« Διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος »

(Philon, *Leg. Alleg.*, I, 12, 31).

Enfin voici le texte de Tertullien :

« Faciamus enim hominem ante praemisit, et amplius, manu, propter praelationem, ne universitati comparetur, et finxit, inquit, Deus hominem. Magnae sine dubio differentiae ratio, pro condicione scilicet rerum. Iam homo, qui adhuc limus... Adeo homo figmentum primo, dehinc totus. » (Tert., *De resurr. carnis*, 6 ; Cf. Hil., *in Ps.*, 118).

Il faut rapprocher de cette première mention de la double création dans le texte d'Augustin, la version donnée dans le *De Genesi ad litt.* (3e période), qui dépend presque textuellement d'Origène. On serait enclin à conclure que, même si Augustin cite dans sa première période des idées philoniennes et origénistes, il ne les connaît qu'indirectement ; dans la troisième période au contraire il les citera beaucoup plus littéralement, indiquant d'ailleurs par l'une ou l'autre formule qu'il cite une source (par exemple : quidam dixerunt ; nonnulli auspicati sunt, etc.).

« Nonnulli autem etiam hoc suspicati sunt tunc interiorem hominem factum, corpus autem hominis postea, cum ait scriptura : et finxit deus hominem de limo terrae, ut, quod dictum est : fecit, ad spiritum pertineat, quod autem : finxit, ad corpus, nec adtenderunt masculum et feminam nonnisi secundum corpus fieri potuisse. Licet enim subtilissime disseratur ipsam mentem hominis in qua factus est ad imaginem dei, quandam scilicet rationalem vitam, distribui in aeternae contemplationis veritatem et in rerum temporalium administrationem atque ita fieri quasi masculum et feminam, illa parte consulente, hac *obtemperante* : in hac tamen distributione non recte dicitur imago dei, nisi illud, quod inhaeret contemplandae incommutabili veritati. »

(*De Gen. ad litt.* III, 22).

Cf. Basile, *De structura hom.*, 2 : « Εἰ δέ τινες ἔφασαν· τὸ μὲν Ἔπλασεν ἐπὶ τοῦ σώματος εἰρῆσθαι· τὸ δὲ Ἐποίησεν, ἐπὶ τῆς ψυχῆς... »

Origène, de son côté, dit :

« Videmus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu

> et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina anima potest nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se crescant et multiplicantur, generantque filios sensus bonos et intellectus, vel cogitationes utiles, per quae repleant terram, et dominentur in ea : hoc est subiectum sibi sensu carnis ad meliora instituta convertunt, et dominantur iis, scilicet cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolescit. Iam vero si anima coniuncta spiritui, atque eius, ut ita dicam, coniugio copulata, declinet aliquando ad corporeas voluptates, sensumque suum in delectationibus carnalibus inclinet, et aliquando quidem *obtemperare* videtur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitiis carnalibus cedat, talis anima velut adulterio corporis maculata, neque multiplicari legitime dicitur, quoniam quidem filios adulterorum imperfectos Scriptura designat. »
> (Orig., *Hom. in Gen.*, 15).

Pour la première période nous pouvons conclure avec certitude qu'Augustin connaît la tradition alexandrine, probablement par voie indirecte, bien que la dépendance d'Ambroise ne suffise pas pour expliquer le texte augustinien.

II^e période : Le « De Genesi ad litteram liber imperfectus » (393).

Durant la seconde période Augustin s'est inspiré d'autres sources. C'est surtout la controverse arienne qui lui a procuré une série d'autres thèmes, probablement traditionnels dans la prédication. La lecture d'Irénée reste douteuse[34].

Mais Augustin a certainement lu l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus[35]. Le premier thème de cette période, que nous retrouvons aussi chez Jean Chrysostome, et probablement chez Origène, consiste dans la distinction entre *Fiat-Faciamus* dans le texte biblique.

> « Et hic animadvertenda quaedam et coniunctio et discretio animantium. Nam eodem die factum hominem dicit, quo bestiae ; sunt enim simul omnia terrena animantia. Et tamen propter excellentiam rationis, secundam quam ad imaginem dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur, postquam de ceteris terrenis animantibus solite conclusum est dicendo : et vidit Deus quia bonum est »
> (*De Gen. ad litt. l. impf.*, 16).

A cette distinction se rattache le thème de la dignité de l'homme, dernier venu de la création (cf. Grég. Nyss., *De creat. hom.*, 2). Chez Jean Chrysostome on trouve :

> *« Ἓν πρῶτον τοῦτο ἄξιον ζητῆσαι, τί δήποτε, ὅτε μὲν ὁ οὐρανὸς ἐγίνετο, οὐδαμοῦ τὸ, ποιήσωμεν, εἴρηται, ἀλλὰ... τίς ποτε ἄρα ἐστὶν ὁ δημιουργεῖσθαι μέλλων ὅτι τοσαύτης ἀπολαύει τιμῆς ; Ἄνθρωπός ἐστι... »*
> (Chrys., *In Gen. serm.*, 2, 1).

---

34. Cf. *supra*. ALTANER avance la date 396-397.
35. Cf. P. HENRY, *The 'Adversus Arium' of Marius Victorinus*, dans *Journal of Theological Studies*, 1950, p. 42-55.

Le reste du texte *De Genesi ad litt. l. impf.* s'oriente dans une tout autre direction : c'est la philosophie de la participation qui domine le débat ; elle se réfère à la controverse arienne :

> « Omnis imago est similis ei, cuius imago est ; nec tamen omne, quod simile est alicui, etiam imago eius est. Sicut in speculo et pictura quia imagines sunt, etiam similes sunt, tamen, si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur... qua propter etiam similitudo dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo, quia non participatione alicuius similitudinis similis est, sed ipsa est prima similitudo, cuius participatione similia sunt, quaecumque per illam fecit Deus. Expositio ergo fortasse est, cum additum esset : ad similitudinis, cum iam dictum esset : ad imaginem, ut ostenderetur eam, quae imago dicta est, non ita esse similem deo, quasi alicuius similitudinis participantem, sed hanc ipsam esse similitudinem, cuius participarent omnia quae dicuntur esse similia... Ad ipsam tamen similitudinem omnia non facta sint, sed sola substantia rationalis : quare omnia per ipsam, sed ad ipsam non omnia... Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est et ad ipsam ; non enim est ulla natura interposita, quandoquidem mens humana... nulli cohaeret nisi ipsi veritati, quae similitudo et imago patris et sapientia dicitur. »
>
> (*De Gen. ad. litt l. impf.*, 16).

La controverse arienne a développé l'exégèse de l' « *ad imaginem et similitudinem* » jusqu'à en faire une théorie de la participation. Pour mieux marquer la différence entre le Verbe, image, et la créature, *ad imaginem,* on insiste sur le fait que l'*ad imaginem* n'indique qu'une participation de l'image unique de Dieu : le Verbe. Cette interprétation était reprise d'Origène[36], qui cependant, reste subordinatianiste[37]. Saint Athanase, au contraire, précise le sens de la formule *ad imaginem :* dans un sens nettement transcendant. C'est pourquoi l'accent tombe sur le fait qu'une image doit avoir son origine dans l'archétype pour qu'elle soit véritable image : une simple similitude ne suffit point. Évidemment, cette similitude parfaite, c'est le Fils, non la créature. Le fait aussi que dans l'acte de la création aucun intermédiaire n'est interposé entre le Créateur et la créature rationnelle est évidemment un des arguments contre les subordinatianistes, contre le platonisme émanatiste et les gnostiques.

Poser la question de la controverse arienne, c'est orienter la recherche des sources vers saint Athanase. Recherche difficile, parce que d'abord il faut compter avec Victorinus, avec Hilaire, ensuite parce qu'Augustin cite parfois sous le nom d'Athanase un écrit de Grégoire d'Elvire, enfin

---

36. Orig., *C. Celsum*, VI, 63 : « *Εἶτά φησιν ὁ Κέλσος, μὴ ἐνιδὼν τῇ διαφορᾷ τοῦ « κατ' εἰκόνα θεοῦ » καὶ « τῆς εἰκόνος αὐτοῦ... »*

37. Cf. R. BERNARD, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952, p. 32 ss.

parce qu'il est bien possible qu'il dépende dans ses sources sur les ariens du *De Trinitate* du pseudo-Vigile[38]. ALTANER ne trouve qu'un texte qui semble indiquer une dépendance directe du *Contra arianos* d'Athanase[39].

La troisième donnée de ce texte de la seconde période nous mène à la fameuse interprétation du pluriel : *Faciamus...* du texte de la Genèse. Ici, les données sont plus abondantes et permettent une comparaison plus minutieuse des sources[40].

Commençons par la conclusion de la neuvième homélie *in Genesin* de Basile :

> *« ποιήσωμεν ἄνθρωπον ». Ἀκούεις, ὦ Χριστομάχε, ὅτι τῷ κοινωνῷ τῆς δημιουργίας προσδιαλέγεται, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, ὃς φέρει τὰ σύμπαντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ...*
>
> *τοῖς ἀγγέλοις γὰρ λέγει τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ : Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἰουδαϊκὸν τὸ πλάσμα, τῆς ἐκεῖθεν εὐκολίας τὸ μυθολόγημα· ἵνα τὸν ἕνα μὴ παραδέξωνται, μυρίους εἰσάγουσι...*
>
> *Τί λέγεις πρὸς τοῦτο ; Μὴ καὶ εἰκὼν μία θεοῦ καὶ ἀγγέλων ;...*
>
> *Ἄκουε καὶ σὺ ὁ ἐκ τῆς νέας κατατομῆς, ὁ τὸν Ἰουδαϊσμὸν πρεσβεύων ἐν Χριστιανισμοῦ προσποιήσει. Τίνι λέγει, κατ' εἰκόνα ἡμετέραν ; Τίνι ἄλλῳ γε, ἢ τῷ ἀπαυγάσματι τῆς δόξης, καὶ χαρακτῆρι τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ; Τῇ ἰδίᾳ τοίνυν εἰκόνι τῇ ζώσῃ, τῇ εἰπούσῃ, Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, καὶ Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα· ταύτῃ λέγει· Ποιήσωμεν...*
>
> *Ὅπου μία εἰκών, ποῦ τὸ ἀνόμοιον ; καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον. Οὐχὶ, ἐποίησαν. Ἔφυγεν ἐνταῦθα τὸν πληθυσμὸν τῶν προσώπων. Δι' ἐκείνων μὲν τὸν Ἰουδαῖον παιδεύων, διὰ τούτων δὲ τὸν Ἑλληνισμὸν ἀποκλείων, ἀσφαλῶς ἀνέδραμεν ἐπὶ τὴν μονάδα, ἵνα καὶ Υἱὸν νοῇς μετὰ πατρὸς, καὶ τῆς πολυθεΐας ἐκφύγῃς τὸ ἐπικίνδυνον. Ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Πάλιν τοῦ συνεργοῦ τὸ πρόσωπον παρεισήγαγεν. Οὐ γὰρ εἶπεν, ἐν εἰκόνι ἑαυτοῦ, ἀλλ', Ἐν εἰκόνι θεοῦ...*

Rapprochons de ce texte la double version d'Ambroise. D'abord *Hexam.*, III, 7, 32.

> « Pater Deus dicit ad Filium : Faciamus... et tu, Photiniane, dicis quia in constitutione mundi adhuc non erat Christus, et tu, Eunomiane, dicis quia dissimilis est patri filius. Nam, si imago, non dissimilis utique, sed totum exprimens patrem, quem pater, substantiae suae unitatem signavit. Pater dicit Faciamus : et tu cooperatorem negas. Quod dixit pater, filius fecit : et tu aequalem negas, in quo complacuit pater. »

Remarquons les apostrophes dans les deux textes. Ambroise ne mentionne que la seconde partie de l'exégèse basilienne.

Une seconde version ambrosienne de la même interprétation se trouve *Hexam.*, VI, 7, 40 ; elle est plus près de la version basilienne.

---

38. B. ALTANER, *Augustinus und Athanasius*, dans *Revue bénédictine*, 58, 1949, p. 82-90.
39. Athan., *C. Arian.*, II, 32 ; *De Trin.*, VI, 1 ; cf. aussi : *De Trin.*, XV, 20, 38.
40. Cf. H. H. SOMERS, *The riddle of a plural : Faciamus... Gen. 1, 26*, in : *Folia* 9, 1955, p. 63-101.

« Non sibi utique (Deus dicit), quia non dicit : faciam, sed faciamus, non angelis, quia ministri sunt... sed dicit filio, etiamsi Judaei nolint, Ariani repugnent... Sed esto..., si operatio communis est cum angelis Deo, numquid Deo et angelis imago communis est ? ... qui est imago patris... denique imago est qui dicit : Philippe, qui videt me, videt et Patrem... et non credis quia ego in Patre et Pater in me est ?... ego et Pater unum sumus, ita habens similitudinem Patris, ut divinitatis et plenitudinis habeat unitatem... Cum interdum dicat ad similitudinem nostram, ubi est dissimilitudo... »

Ambroise suit, dans ce texte, de très près l'argumentation de Basile : il nomme les anges et les juifs, il cite les mêmes textes presque dans le même ordre ; puis il demande avec Basile : Où est la dissemblance ? Au surplus, les deux développements s'arrêtent au même point. Les deux auteurs continuent leur texte en se demandant : En quoi consiste cette image ?

Concluons : les deux textes sont intimement dépendants l'un de l'autre.

Voyons maintenant un texte tardif d'Augustin : il appartient à la conclusion (anno 426) du livre *De Genesi ad litteram l. impf.* (16), il est donc de la quatrième période.

« Satis quidem quae superius dicta sunt secundum id exponunt haec verba scripturae, in quibus legimus dixisse Deum : faciamus... ut similitudo Dei, ad quam factus est homo, ipsum dei verbum, hoc est unigenitus filius, accipi possit... ille autem sensus est potius in his divinis verbis eligendus, ut ideo dictum intelligamus, non singulariter, sed pluraliter : faciamus... quia non solius patris aut solius filii vel solius spiritus sancti, sed ad ipsius trinitatis imaginem factus est homo... non enim ait filio loquens : faciamus hominem ad imaginem tuam, aut ad imaginem meam, sed pluraliter ait, ad imaginem et similitudinem nostram... quae pluralitas quoniam non tres dii, sed unus est deus, ideo intelligendum est postea scripturam singulariter intulisse atque dixisse : et fecit Deus hominem ad imaginem dei... *Nonnulli autem putant* ideo non repetitam similitudinem neque dictum : et fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem dei, quia tunc tantummodo ad imaginem factus est, similitudo autem illi postea servabatur in resurrectione mortuorum : quasi posset esse imago aliqua in qua similitudo non sit. Si enim omnino similis non est, procul dubio, nec imago est ».

Il faut remarquer qu'Augustin donne ici les deux parties de l'exégèse basilienne, le pluriel et le singulier *(faciamus-fecit)*, tout en le critiquant — entre temps saint Augustin avait écrit son livre *De Trinitate* où il avait adopté l'interprétation trinitaire — et termine par une considération sur la similitude en citant Origène. Il est assez clair que ce texte ne peut remonter directement à Ambroise, puisque l'interprétation du singulier manque chez ce dernier ; saint Augustin a donc dû connaître une source où les deux interprétations étaient données. En outre, le texte de l'an 393, auquel renvoie Augustin, ne contient pas non plus cette seconde partie

de l'interprétation. Une seconde source a donc dû s'ajouter à la première ou s'y substituer.

Le texte de la seconde période est le suivant :

> « Cui autem nunc dictum est : faciamus, nisi cui dicebatur in ceteris, fiat ?... sed quid putamus aliter dictum esse : fiat, nisi ut ipse faceret iussu patris, et aliter, faciamus, nisi ut ambo pariter facerent ? An omnia quae facit pater, per filium facit, et ideo nunc faciamus dictum est, ut ipsi homini, propter quem scriptura ipsa facta est, ita in se ipso demonstraretur ea quae filius dicente patre facit etiam ipsum patrem facere, ut quod in ceteris dicebatur fiat, et factum est, hic exponatur non separatim fuisse dictionem et separatim effectionem sed utrumque simul, cum hoc dicitur : faciamus ? »
>
> (*De Gen. ad litt. l. impf.*, 16).

Jean Chrysostome, lui aussi, connaît l'interprétation du *Faciamus*, lui aussi omet ou ne connaît pas l'interprétation du singulier : *deus fecit*. Pour mieux faire ressortir les parallélismes : voici ce texte en traduction latine :

> « Caeterum rogemus hoc loco Iudaeum, et videamus quid respondeat, ad quem dixit Deus : Faciamus hominem... ? Ad quem igitur dictum est, Faciamus hominem, et cum quo consilio hoc habuit Dominus ?... Ad angelum vel archangelum, inquiunt haec dicta sunt. O Insaniam... ! Quis igitur hic, ad quem inquit Faciamus hominem ? Quis autem alius, quam ille magni consilii angelus, ... unigenitus Dei filius... ? Hic Arianis letalem plagam inflixit. Non enim imperando dixit Fac, ut subdito et inferiori, vel ut minori secundum essentiam, sed cum omnimoda aequalitate Faciamus ». (*Hom. VIII in Gen.*, 2).

Suit une autre interprétation du *secundum imaginem nostram.*

Dans un second texte du *Sermo II in Gen.* le texte de Jean Chrysostome présente un étroit parallélisme avec celui d'Augustin. Notons simplement :

A. Ipsum Dei verbum, hoc est unigenitus Dei filius.
C. Ipse est unigenitus Dei Filius.

A. Non enim ait filio loquens... ad imaginem tuam aut ad imaginem meam, sed pluraliter ait ad imaginem et similitudinem nostram.
C. Neque enim dixit : meam vel tuam. vel meam et vestram, sed ad imaginem nostram.

Jean Chrysostome en effet dit :

> « Sed quis est ille ad quem dixit Faciamus... Admirabilis consiliarius.. ipse est unigenitus Dei Filius... Neque enim dixit meam vel tuam, vel meam et vestram, sed ad imaginem nostram, indicans imaginem unam et unam similitudinem : at Dei et angelorum imago una non est, neque una similitudo ». (*In gen. sermo.*, II, 2).

Il est probable qu'Augustin dépend du second texte cité de Jean Chrysostome[41]. Nous trouvons pourtant un texte parallèle dans le *De Trinitate* d'Hilaire, que saint Augustin a certainement lu. En effet déjà depuis 393 il s'intéressait aux œuvres concernant la Trinité (*De fide et symbolo*, 8, 18, 19). Il dit lui-même qu'il a étudié toutes les œuvres qui traitent ce sujet (*De Trin.*, I, 4, 7 ; cf. *De Trin.*, III prooem.)[42]. Il a donc lu le *De Trinitate* d'Hilaire avant 399. Après cette date il le cite assez souvent.

Voici ce texte :

> « Quaero nunc, solumne sibi Deum locutum existimes, an vero sermonem hunc eius intelligas non sibi, sed ad alterum exstitisse ?... Cum itaque legimus : Faciamus... ad similitudinem nostram ; quia uterque, ut non solitarium tantum, ita neque differentem significat ; nobis quoque nec solitarius tantum, nec diversus est confitendus : cognita per id, quod *nostram imaginem dicit, non etiam imagines nostras*, unius in utroque proprietate naturae... Si de solitario Genesis esset locuta, dixisset utique, et fecit *ad imaginem suam*. Sed sacramentum evangelicum annuntians, non duos deos, sed Deum et Deum elocuta est, cum hominem per Deum effectum ad imaginem Dei dicit... 19. Cum faciendus homo est, quia de se, neque ad se loquebatur, dixit ad imaginem nostram : cum autem factus homo est, *Fecit* Deus hominem ad imaginem Dei. Non ignoravit utique verbi proprietatem, si sibi ipse loqueretur, ut diceret, Feci ad imaginem *meam*. Dixerat enim *ad demonstrandam naturae unitatem :* Faciamus ad nostram. Neque rursus confudit de solitario ac non solitario intelligentiam cum hominem Deus faciens, ad imaginem Dei fecerit ».
>
> (*De Trin.*, IV, 16-18). Cf. aussi : III, 23 et V, 8-9.

N'oublions pas non plus que l'interprétation du *Faciamus* était un lieu commun des Pères dans la lutte contre l'hérésie de Photin : Hilaire cite dans son livre *De fide orientalium*, le canon XIII du concile de Sirmium contre Photin en 351 :

> « Si quis, Faciamus hominem, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum esse, anathema sit ».
>
> (Hil., *De fide or.*, 38).

C'est donc dans cette controverse qu'il faudra chercher la source de cette interprétation.

Signalons aussi, — ceci montre la difficulté d'obtenir de la certitude dans la question des sources, si bien qu'il faudrait presque parler d'une série de sources, ou même d'une infinité de sources, comme on l'a fait, —

---

41. B. ALTANER, *Augustinus und J. Chrysostomus*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1952-1953, p. 83-84.

42. B. ALTANER, *Augustins Methode der Quellenbenützung*, dans *Sacris Erudiri*, 4, 1952, p. 5-17.

que les deux sermons *De hominis structura* attribués à Basile présentent un parallélisme absolument extraordinaire avec les idées d'Augustin : nous retrouvons en effet groupés plusieurs éléments augustiniens : le pluriel et le singulier *(Faciamus-Fecit)*, la distinction *fecit-finxit* avec le corollaire de la partie masculine et féminine de l'âme, enfin l'interprétation trinitaire. Citons ici seulement le texte se rapportant au *Faciamus ;* nous aurons l'occasion de citer aussi deux autres textes plus loin.

« Faciamus. Et non dixit : et fecerunt, ne plurium deorum erroris ansam inde arriperes. Si enim plurali numero ipsa quoque inducta fuisset creatio, omni licentia homines, deorum sibi turbam accervassent. Nunc enim vero, faciamus, ut Patrem noveris et Filium et Spiritum sanctum. Tum vero : et fecit Deus hominem, ut unum Deum ac tres personas intelligas ; non qui subsistentias unitate componas, sed qui unam essentiam reputes ac potentiam » (Bas. (?), *De hom. struct.*, I, 2-3).

Cf. *De Gen. ad litt. l. impf.*, 16 (426) :

« Ille autem sensus est potius in illis divinis verbis eligendus, ut ideo dictum intelligamus non singulariter, sed pluraliter : faciamus... quia non ad solius patris aut solius filii vel solius spiritus sancti, sed ad ipsius trinitatis imaginem factus est homo. »

III[e] période : Le « De Genesi ad litteram » (401-414).

Pendant la troisième période, saint Augustin a certainement beaucoup lu sur le sujet ; à chaque instant nous retrouvons des expressions comme : *nonnulli putant*, etc. On considère communément les polémiques introduites par les mots : *nec dicendum est*, et d'autres semblables comme étant dirigées contre Origène.

Quelque prudence semble toutefois s'imposer comme le montrent les textes suivants ; saint Augustin suit l'interprétation d'Origène contre une autre trop exclusive que nous retrouvons dans les sermons attribués à Basile.

A. — « Nec illud audiendum est, *quod nonnulli putant*, ideo praecipuum Dei opus hominem, quia cetera dixit et facta sunt, hunc autem ipse fecit, sed potius, quia hunc ad imaginem suam fecit. Nec dicendum est : hominem ipse fecit, pecora vero iussit, et facta sunt. »

(*De Gen. ad litt.*, VI, 12).

O. — « Iam vero quale animal sit homo, ex ipsis scripturae sermonibus consideremus. Omnes reliquae creaturae iussione Dei fiunt, dicente Scriptura : at dixit Deus... Illud sane etiam eminentius in conditione hominis video, quod alibi non invenio dictum : et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum. »

(Orig., *In Gen. hom.*, I, 12-13).

B. — « *Οὐκ εἶπεν ὡς περὶ τῶν ἄλλων πάντων, γενηθήτω ἄνθρωπος. Κατάμαθε ἑαυτοῦ τὸ τίμιον. Οὐ προσέρρυψέ σοῦ τὴν γένεσιν προστάγματι, ἀλλὰ βουλευτήριον συνέστη τῷ θεῷ περὶ σοῦ, πῶς μέλλει τὸ τίμιον ζῶον εἰς τὸν βίον παράγεσθαι. Ποιήσωμεν γάρ, φησιν* »

(Bas. (?), *De hom. struct.*, I, 2).

IVe période : Fin du « De Genesi ad litteram liber imperfectus » (426).

Pendant la quatrième période un texte dans l'œuvre *De Genesi liber imperfectus*, datant de 426 — il s'agit de la conclusion surajoutée au texte primitif de l'année 393 — fait clairement allusion au *De principiis* d'Origène :

> « Nonnulli autem putant ideo non repetitam similitudinem neque dictam : et fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem dei, quia tunc tantummodo ad imaginem factus est, similitudo autem illi postea *servabatur* in resurrectione mortuorum : quasi esse possit imago aliqua, in qua similitudo non sit »[43].

Comparons avec le texte d'Origène :

> « Hoc ergo, quod dixit : ad imaginem Dei fecit eum et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione *servata* est. » (*De Princ.*, III, 1).

---

43. *De Gen. ad litt. l. impf.*, 16 ; cf. *Retract.*, I, 18 : « inveni quippe eum usque ad haec verba dictatum : pater tantum pater est — vers. 17 similitudinem. Post haec repetivi verba scripturae rursus consideranda atque tractanda : et dixit deus : faciamus... quod autem ibi sequitur addendum putavi, cum eum retractarem. »

Nous croyons l'avoir montré : saint Augustin exégète, dans une large mesure, résume et critique les enseignements courants des Pères ; il est très bien documenté à leur sujet, au moins vers la fin de sa vie. Son apport personnel consiste à construire une synthèse intellectuelle de ces données toutes traditionnelles[44].

H. Somers, S. J.

---

44. W. Riedel, *Alttestamentliche Untersuchungen*, Leipzig, 1902, p. 42-47, fait remarquer que la distinction nette entre similitude et image chez les Pères provient du fait qu'ils ont mal interprété la traduction des Septante. En effet, au lieu de l'Hébreu *demuth* la traduction donne *eikôn* (*Gen.*, 5, 1) ; de là à conclure qu'Adam n'avait plus la justice originelle ou la grâce quand il engendra son fils il n'y avait qu'un pas. Origène trouvera même que dans le verset du premier chapitre la similitude n'est pas nommée quand Dieu crée effectivement l'homme (I, 27) et en conclura (I, 57) que Dieu n'a jamais donné l'*homoiosis* à l'homme : ce n'était qu'une intention de Dieu (I, 26).

Riedel fait remarquer encore que les Pères pour établir leur interprétation d'*eikôn* ont surtout fait appel au livre de la Sagesse :

Ainsi l'interprétation de l'image comme immortalité renvoie au texte *Sap.*, 2, 23 et 9, 2 ; l'image comme juridiction et puissance s'appuie sur *Sap.*, 9, 2-3 et *Sir.*, 17, 4 ; l'image comme devoir moral sur *Sap.*, 9, 3 et comme intelligence et liberté sur *Sir.*, 17, 3-6.

Ainsi la littérature sapientielle est la source la plus importante pour l'interprétation patristique de l'image et de la ressemblance.

Cette littérature sapientielle a manifestement évolué sous l'influence de la philosophie hellénistique; on lira avec profit à ce sujet: J. Giblet, *L'homme, image de Dieu, dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie (Universitas catholica Lovaniensis, Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in sacra theologia c. c.)* Louvain, 1949 ou *Studia Hellenistica*, 5, 1948, p. 93-118.

Tout cela est bien traditionnel. P. ex. dans un manuscrit syriaque d'origine nestorienne (écriture d'avant 1200) avec citations d'Ephrem, Basile et Théodore de Mopsueste, on retrouve la même tradition trinitaire combinée avec les éléments sapientiaux :

« With regard to : Let us make man in our image after our likeness, inasmuch as with him (i. e. through man) all creation is bound up, man is the image of all the creation of God. And inasmuch as through him are joined the visible and the invisible, he is the ruth of these things which are in our Lord Jesus Christ. His is the likeness of the work of the divine plan ; the likeness in reproduction but more especially in the intelligence, which by one flight of thought reaches the heart of the whole creation, through the likeness of that nature which is present everywhere. Furthermore he is whole in dominion and in judgement. And again He gave him the likeness of the two essential powers which are in the Father, — I mean the two powers which are in his soul, namely the divine and animal hypostases, which are continuously present in the soul, from which they are born, and are never cut off or separated. And therefore John called also the Son, the Word. And Paul designates the Holy Spirit as animated existence· » For man does not know the things of a man etc. He gave him further the likeness of the Holy Spirit... » A. Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951, p. 74.

Un confronto tra S. Ambrogio e S. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico dei Cantici

Premessa

In un precedente studio[1] abbiamo indagato il significato del Cantico dei Cantici nell'opera di S. Agostino, verificando come l'esegesi di questo testo biblico assuma una importante funzione nella sua attività pastorale.

Le citazioni del Cantico dei Cantici in S. Agostino ricorrono infatti soprattutto nel corso della sua polemica con i Donatisti, che trovavano in Cant., I, 7 (« Annuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie ») la conferma della loro affermazione di costituire essi solamente la vera Chiesa[2]. Demolita l'inesatta interpretazione degli avversari, Agostino si serve di versetti del Cantico (II, 2, « sicut lilium in medio spinarum, ita proxima mea in medio filiarum » ; II, 10, « illa speciosa columba » ; IV, 12, 13, « hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum » ; VI, 9, « una est columba mea, una est matri suae ») per definire la vera Chiesa[3].

E' quindi una necessità di polemica costruttiva ad orientare l'interpretazione agostiniana del Cantico.

Proprio per questa applicazione alla situazione storica in cui si trova

---

1. Pubblicato in *Historica*, Rivista bimestrale di cultura, Reggio Calabria, anno XII (1959), n° 4, pp. 91-98, n° 5, pp. 158-166, n° 6, pp. 206-209.

2. V. in particolare *De unit. Eccl.*, 16, 40 e sgg. *CSEL* LII, p. 283 e sgg. ; *Serm.* 138, VI, 6 e sgg. *PL* XXXVIII, col. 766 e sgg. ; *Serm. Denis*, 12, 3. *Morin, Misc. ag.*, I, pp. 52-53.

3. V. p. es. *De baptismo*, 5, 18 e sgg. *CSEL* LI, p. 283 e sgg. ; *De unit. Eccl.*, 14, 35 e sgg. *CSEL* LI, p. 277 ; *En. in ps.*, 138, 29. *CC* XL, p. 2010 ; *De Gen. ad litt.*, 11, 25. *CSEL* XXVIII, p. 357 ; *Contra Cresc.*, 2, 14 (17) e sgg. *CSEL* LII, p. 376 ; *In Io. Ev. Tr.*, 6, 15. *CC* XXXVI, p. 61.

impegnato, Agostino per l'esegesi di questo testo biblico si stacca, nel complesso, dalla linea della tradizione ; in particolare, un confronto dell'interpretazione di Agostino con quella di Ambrogio porta a constatare che in questo caso, al contrario di quanto avviene altre volte, Agostino è assai indipendente da Ambrogio.

Nelle opere di Ambrogio sono frequenti, molto più che in Agostino, le citazioni del Cantico dei Cantici ; ogni capitolo è da lui commentato, ogni versetto ricorre almeno una volta. In base soprattutto alle diverse identificazioni della Sposa è possibile riunire in alcuni filoni fondamentali l'interpretazione di Ambrogio, nessuno dei quali si distingue come nettamente dominante.

C'è l'identificazione della Sposa con la Chiesa come formata dai Gentili contrapposti ai Giudei recalcitranti[4]. Ma vicino a questo atteggiamento di distinzione netta tra Chiesa e Sinagoga, cui viene negato ogni valore, c'è in Ambrogio un atteggiamento più largamente comprensivo, per cui egli, seguendo le orme di Ippolito, mette in bocca alla Sinagoga stessa, attraverso Cant., I, 4, 5, 6, 7, 8, il desiderio di riavvicinamento con la Chiesa[5].

Accanto all'interpretazione ecclesiologica in senso storico, c'è in Ambrogio un'interpretazione più propriamente mistica della Sposa vista come Chiesa. Egli, influenzato probabilmente dalla dottrina origeniana dei sensi spirituali, i cui sviluppi più belli e particolareggiati si trovano proprio in quel Commentario del Cantico dei Cantici che purtroppo possediamo soltanto in parte, e in traduzione, celebra le varie membra di cui è composta la Chiesa « corpus Christi », in pagine a volte altamente suggestive[6].

Nel « De Isaac » il Cantico dei Cantici è lo sviluppo del processo di ascesa dell'anima verso il Cristo, che si svolge in quattro momenti distinti e progressivi[7]. Nelle opere sulla Verginità Ambrogio si serve del Cantico dei Cantici per caratterizzare, esortare, esaltare l'anima privilegiata, particolarmente virtuosa, della vergine, e per esprimerne le vicende dell'amore con Cristo. Alcuni versetti (VII, 1 e sgg.) infine, nel « De institutione virginis », sono applicati alla Vergine Maria[8].

---

4. V. p. es. *Exp. Ev. sec. Luc.*, V, 81. *CSEL* XXXII, 3, p. 214 ; *Ap. David altera*, 9, 45. *CSEL* XXXII, 2, p. 389 ; *Expl. ps.*, 35, 20. *CSEL* LXIV, p. 64 ; *De interp. Job et David*, IV (II), 1, 2, 3. *CSEL* XXXII, 2, p. 268.

5. *Exp. ps. 118.* II, 8 e sgg. *CSEL* LXII, p. 24 e sgg. ; *Hexaem.*, IV, 5, 22. *CSEL* XXXII, 1, p. 128.

6. V. *Exp. ps. 118*, da 5, 39 a 17, 20. *CSEL* LXII, da p. 103 a, p. 387 ; v. pure *De mysteriis* 7, 37. *CSEL* LXXIII, p. 104. Per la dottrina dei sensi spirituali in Origene v. K. Rahner, *Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, Rev. d'Ascétique et de Mystique, 1932, p. 118.

7. *De Isaac*, 3, 8 e sgg. *CSEL* XXXII, 1, ,p. 677.

8. *De instit. virg.*, XIV, 88 e sgg. *PL* XVI, col. 326.

Niente di tutto questo si riscontra in Agostino ; per lui la Sposa è sempre soltanto la Chiesa e la sua interpretazione ha un ben chiaro orientamento fondementale. Questa differenza di visione generale si riflette anche sulla spiegazione dei singoli versetti, che raramente sono intesi da Agostino nel significato che loro attribuisce Ambrogio.

Soltanto dopo questa precisazione preliminare, è lecito porre in risalto anche le parziali somiglanze dell'esegesi dei due autori. Prendiamo qui in esame *tutti* i passi in cui l'interpretazione di Agostino è vicina a quella di Ambrogio, fermandoci particolarmente su quelli a proposito dei quali qualche elemento fa pensare ad un collegamento più stretto, ad un vero influsso di Ambrogio su Agostino.

Le parziali somiglianze

Cant., I, 3 : « Unguentum effusum est nomen tuum ».

AMBR., *Exp. Ev. sec. Luc.*, VI, 34. *CSEL* XXXII, 3, p. 246.

Non mediocre istud unguentum est, *quo Christi longe lateque diffunditur nomen*. Unde etiam *prophetice* dictum est : « unguentum exinanitum nomen est tuum », ideo exinanitum, ut maiore fides odore fraglaret.

AGOST., *Contra litt. Pet.*, 3, 6 (7). *CSEL* LII, p. 169.

Neque... intuendum est quam sit amarum, sed quam falsum quod audio, et quam verax pro cuius nomine hoc audio, et cui dicitur : « unguentum effusum est nomen tuum ». *Et merito fragrat in omnibus gentibus*, cuius odorem isti, qui nobis maledicunt, in una Africae particula conantur includere. Cur itaque feramus indigne quod nos infamant, qui gloriae Christi sic detrahunt, quorum parti contentionique inimicum est, quod de illius ad caelos ascensione, et *de nominis eius tamquam unguenti effusione* tanto ante *praedictum est* : « Exaltare super coelos Deus et *super omnem terram* gloria tua » (Ps. LVI, 12) ?

De civit. Dei, 16, 2, 5. *CC* XLVIII, p. 498.

Quid autem nominatius Christo, *cuius nomen ubique iam fragrat*, ita ut in Cantico Canticorum etiam *ipsa praecedente prophetia* unguento comparetur effuso ?

Tanto in Ambrogio quanto in Agostino ricorre il concetto del nome di Cristo diffuso in lungo e in largo, tra tutte le genti. In Agostino questo assume una funzione polemica. Interessante è che entrambi rilevano il valore profetico di questo versetto.

AMBR., *De Spiritu Sancto*, I, VIII, 95. *PL* XVI, col. 727.

... etiam et Filii nomen effunditur, sicut habes : « unguentum exinanitum est nomen tuum ». Cuius virtute sermonis nihil potest esse praestantius. Nam sicut inclusum in vase aliquo unguentum cohibet odorem suum, qui odor quamdiu vasis illius angustiis coercetur, etsi ad plures non potest pervenire, tamen vim suam servat ; *cum vero de vase illo, quo claudebatur, unguentum fuerit effusum, longe lateque diffunditur* : ita et Christi nomen ante eius adventum in Israel populo, quasi in vase aliquo Iudaerum mentibus claudebatur.

AGOST., *En. in Ps.*, 30, 2. S. 3 (9). *CC* XXXVIII, p. 219.

Nec unguentum tuum in illa Ierusalem quasi in vase tenuisti ; *sed tamquam confracto vase, unguentum per mundum diffusum est,* ut impleretur quod dicitur in scripturis sanctis : « Unguentum effusum est nomen tuum ».

E' uguale l'immagine del vaso che prima trattiene l'unguento, cioè il nome di Cristo, e che poi lo lascia espandere, anche se è diverso il concetto : in Ambrogio si tratta del popolo d'Israele che impediva al nome di Cristo di espandersi, in Agostino all'opposto di Cristo che non volle trattenere il suo nome nel luogo dove patì, risorse, salì al cielo, ma lo diffuse per tutta la terra.

Cant., I, 5 : « Nigra sum et speciosa. »

AMBR., *De Spiritu Sancto*, II, 10, 112. *PL* XVI, col. 767.

... Sermonem propheticum ... Iudaei velut in coenum suae mentis carnisque detruserant, nos videlicet ex gentibus peccatores, nigri ante delictis, et quondam infructuosi elevavimus de profundo (*Ierem.*, 38, 11). Et ideo scriptum est « *Ethiopia* praelevabit manus suas Deo » (*Ps.* 67, 32). *In quo sanctae Ecclesiae species significatur*, quae ait in Canticis Canticorum : « nigra sum et decora, filiae Hierusalem » ; nigra per culpam, decora per gratiam : nigra per conditionem, decora per redemptionem : aut certe nigra exercitii sui pulvere. Nigra ergo, dum praeliatur : decora est, dum victoriae suae insignibus coronatur.

AGOST., *En. in Ps.*, 73, 16. *CC* XXXIX, p. 1014.

« Dedisti eum (scil. draconem) in escam populis Aethiopibus ». Quid est hoc ? Quomodo intelligo populos Aethiopes ? Quomodo, nisi per hos, omnes Gentes ? Et bene per nigros ; *Aethiopes* enim nigri sunt. Ipsi vocantur ad fidem, qui nigri fuerunt ; ipsi prorsus, ut dicatur eis : « Fuistis enim aliquando tenebrae ; nunc autem lux in Domino » (*Ephes.*, V, 8) ; Ipsi prorsus vocantur nigri ; sed ne remaneant nigri : *de his enim fit ecclesia*, cui dicitur « quae est ista quae ascendit dealbata ? » (*Cant.*, VIII, 5). Quid enim de nigra factum est, nisi quod dictum est « nigra sum et speciosa » ?

C'è in entrambi il concetto che la Chiesa è stata fatta dai Gentili : « In quo sanctae Ecclesiae species significatur » dice Ambrogio, « De his enim fit Ecclesia » dice Agostino. Mentre Ambrogio lascia sottinteso che Etiopi e Gentili sono una cosa sola, o meglio che gli Etiopi simboleggiano i Gentili, Agostino lo spiega con chiarezza.

Per Agostino gli Etiopi, neri, sono prototipo del paganesimo, in quanto i pagani, prima di essere chiamati alla fede, erano neri, ma una volta che credettero non furono più neri. In Ambrogio vi è semplice contrapposizione, non è segnato esplicitamente il passaggio di condizione.

Altrove in Ambrogio si trova l'accostamento, che c'è qui in Agostino, di Cant., VIII, 5 a Cant., I, 5 :

Expos. ps. 118, 16, 21. *CSEL* LXII, p. 364.

... Ideo candida sponsa ascendit ad Christum, quia in lacte baptizata est. Ideo mirantur eam virtutes dicentes : « quae est haec quae ascendit dealbata ? » Ante paululum dicebat : « nigra sum » ; nunc dealbata cernitur et ascendit ad coelum et innixa Dei Verbo alta iam penetrat.

De mysteriis, 7, 35. *CSEL* LXXIII, p. 103.

... haec vestimenta habens Ecclesia, per lavacrum regenerationis adsumpta, dicit in Canticis : « nigra sum et decora, filiae Hierusalem », nigra per fragilitatem condicionis humanae, decora per gratiam, nigra quia ex peccatoribus, decora fidei sacramento. Haec vestimenta cernentes filiae Hierusalem stupefactae dicunt : « quae est haec quae ascendit dealbata ? » Haec erat nigra, unde nunc subito dealbata ?

Apol. prophetae David. I, 12, 59. *CSEL* XXXII, II, p. 340.

... Denique de ipsa anima dicitur : « quae est haec, quae ascendit dealbata ? », antequam baptizaretur, ipsa est quae dicebat : « nigra sum et decora, filiae Hierusalem ». Erat enim nigra, tenebroso peccatorum horrore deformis, sed posteaquam abluta per baptismum remissionem meruit delictorum, dealbata ascendit ad Christum.

Cant., I, 7 : « Nisi cognoveris temetipsam, o pulchra in mulieribus, exi in vestigiis gregum et pasce haedos tuos in tabernaculis pastorum. »

AMBR., *Exp. ps.* 118, 2, 15. *CSEL.* LXII, p. 28.

Qui sine peccato est *agnos* pascit, *oves* pascit, quae autem peccato obnoxia est, pascit *haedos qui a sinistris sunt ;* non enim potest esse *in dextera pastoris boni.*

AGOST., *Serm.* 146, 2. *PL* XXXVIII, col. 797.

... Petro dicitur « *oves* meas » schismaticis dicitur « *haedos* tuos ». Hic « *oves* » ibi « *haedos* » ; hic « meas », ibi « tuos ». Recolite *dexteram et sinistram* iudicis nostri :

De Isaac, 4, 16, *CSEL* XXXII, 1, p. 654.

« Pasce *haedos* tuos » ; rege ea quae *in sinistra* tua sunt ; nam si non reguntur, facile labuntur. Coerce petulantiam, lasciviam tui corporis... recolite ubi stabunt *haedi*, et ubi *oves* (*Matth.* XXV, 33) : et apparebit vobis ubi *dextera*, ubi *sinistra*, candida et nigra, luminosa et tenebrosa, pulchra et deformis, acceptura regnum et inventura supplicium sempiternum[9].

Nella grande diversità tra Ambrogio ed Agostino per l'interpretazione di questo versetto, c'è una somiglianza nella contrapposizione che fanno entrambi tra « haedi » e « oves », tra la destra e la sinistra, ricordando Matth. XXV, 33 e Johan. XXI, 17.

Questo versetto è interpretato da Agostino una sola volta nella maniera che è abituale ad Ambrogio (anche se da lui è riferito alla Chiesa, mentre Ambrogio lo riferisce all'anima)[10] :

Ambr., *Hexaem.*, VI, VI, 39 e sgg. *CSEL* XXXII, 1, p. 230-234.

Quae est pulchra in mulieribus nisi anima, quae in utroque sexu praestantiam possidet pulchritudinis ? ... *Anima ... nostra ad imaginem Dei est...*[11].

Agost., *En. in Ps.* 66, 4. *CC* XXXIX, p. 861.

Cognoscamus nos imaginem tuam, audiamus quod dictum est in Canticis Canticorum : « nisi cognoveris temetipsam, o pulchra inter mulieres ». Dicitur enim Ecclesiae : « nisi cognoveris temetipsam ». Quid est hoc ? *Nisi cognoveris ad imaginem Dei te factam.*

A.-M. La Bonnardière[12] ritiene, ma non con assoluta sicurezza, che questa « enarratio » sia del 412. Ora, nota il Ferretti,[13] prima del 412-13 Agostino aveva letto poco di Ambrogio, poi da quel momento lo prende in maggiore considerazione[14].

---

9. V. pure *Serm.* 295, 5 (5). *PL* XXXVIII, col. 1351 ; *Serm.* 285, 6. *PL* XXXVIII, col. 1296 ; *Epist.* 93, 9 (29). *CSEL* XXXIV, p. 475 ; *Serm. Denis*, 12, 5. *Morin., Misc. ag.*, I, p. 54 ; *Serm.* 46, 15 (37). *PL* XXXVIII, col. 292 ; *Serm. Guelf.* 17, 3. *Misc. ag.*, I, p. 497 ; *Contra Gaudentium*, I, 17, 18. *CSEL* LIII, p. 212-13.

10. Per l'interpretazione consueta di Agostino v. *Serm.* 138, VIII, 8. *PL* XXXVIII, col. 767 ; *Serm.* 295, 5. *PL* XXXVIII, col. 1350-51 ; *Serm.* 285, 6. *PL* XXXVIII, col. 1296 ; *Serm.* 146, 2. *PL* XXXVIII, col. 796-97 ; *Epist.* 93, 9 (29). *CSEL* XXXIV, p. 473-74-75.

11. V. pure *Exp. ps. 118*, 10, 10. *CSEL* LXII, p. 208. In *Hexaem.*, VI, 8, 46, Ambrogio riprende questa dottrina dell'anima immagine di Dio per confutare l'accusa rivolta dai Manichei ai cattolici di avere una concezione antropomorfica della divinità, ammettendo essi *Gen.* I, 26 e IX, 6 sull' « uomo fatto ad immagine di Dio ». Ambrogio confuta questa calunnia interpretando che l'anima soltanto, e non il corpo, per la sua natura è l'immagine di Dio. (V. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 97.)

12. Vedasi la sua cronologia delle opere di Agostino nella statistica delle citazioni del Cantico dei Cantici, in *Revue des études augustiniennes*, 1955, p. 225 e sgg.

13. G. Ferretti, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, estratto della tesi di laurea nella Facoltà Teologica della Pontificia Università Gregoriana, Faenza, 1951.

14. *Retract.*, I, 23, 1 « Consideravi diligentius ».

Riteniamo probabile sia stato proprio l'influsso di Ambrogio a spingere Agostino verso un'interpretazione che non si riscontra nelle opere precedenti.

Cant., II, 6 : « Sinistra eius sub capite meo, et dextera eius complectetur me. »

AMBR., *Exp. ps.* 118, 14, 31. *CSEL* LXII, p. 318-19.

In Canticis habes : « laeva eius sub caput meum et dextera eius complectetur me ». Hoc loquitur sponsa de Christo, anima de Verbo Dei ; Christus autem idem est Verbum Dei atque sapientia. Beata ergo anima quam complectitur sapientia. Magna est sapientiae manus, magna dextera totam complectitur animam. Tota enim munita est quae desponsata verbo est Dei ; « plenitudo—enim—sapientiae timere Deum » (*Eccli.*, I, 16). Quae ergo Deum timet anima pleno se munit ipsa praesidio. Mittit sapientia laevam suam sub collum eius, dexteram autem in complexum eius (*Cant.*, II, 6). Utrumque quidem brachium eius ad utilia extenditur, habent tamen propria sua singulae manus sapientiae ; *in dextera eius longitudo vitae est, in sinistra autem divitiae et gloria* (*Prov.*, 3, 16). Bonis utique manus utraque dotata est dotibus, in eo tamen habent varietatem sui muneris, quod *et praesentia et futura tempora comprehendunt, ut laeva praesentium remuneratrix, dextera futurorum sit.*

AGOST., *En. in Ps.* 143, 18. *CC* XL, p. 2086.

...sinistra utamur ad tempus, dexteram desideremus in aeternum... Videte amatoria sancta cantica : videte cantica canticorum, nuptiarum coelestium Christi et Ecclesiae. Quid dicit sponsa de sponso ? « Sinistra eius sub capite meo, et dextera eius complectetur me ». Sinistra sub capite, dextera super caput. Amplectentis enim desuper brachium super caput, sinistra autem subter caput. « Sinistra — inquit — eius sub capite meo ». *Non enim me deseret in temporalibus necessariis :* sed tamen ipsa sinistra sub capite erit ; non capiti praeponetur, sed erit sub capite ; ut dextera eius complectatur me, *pollicens vitam aeternam...* Tempori necessaria quaeritis ? « Quaerite primum regnum Dei — id est dexteram — et haec omnia apponentur vobis » (*Matth.*, VI, 33). *Habebitis hic* — inquit — *et divitias et gloriam, et in futuro saeculo vitam aeternam* (*Prov.*, 3, 16) : et sinistra continebo infirmitatem vestram, et dextera coronabo perfectionem vestram. An forte Apostoli relinquentes omnia sua, aut pauperibus quod habebant distribuentes, sine divitiis in hoc saeculo remanserunt ? Et ubi est illa promissio sinistrae : « accipiet in hoc saeculo septies tantum ? » ... « Et in futuro saeculo vitam aeternam » *Matth.*, XIX, 29).

En. in Ps. 120, 8. *CC* XL, p. 1793.

Sinistra nostra dicitur quidquid temporaliter habemus : dextera nostra dicitur quidquid nobis aeternum et incommutabile Dominus pollicetur.

Serm. 214, 8. *PL* XXXVIII, col. 1070.

... (*Cant.*, II, 6) Si enim subter iacuerit *terrena commoditas*, tum desuper amplectitur *aeterna felicitas*

L'interpretazione della sinistra e della destra è collegata, sia da Ambrogio che da Agostino, a Prov. III, 16.

Sinistra è il temporale, destra l'eterno. Mentre Ambrogio semplicemente descrive, Agostino sviluppa, svolge in forma di esortazione, esemplifica, questo concetto d'importanza pregnante per il cristiano.

Cant., IV, 2 : « Dentes tui sicut grex detonsarum, ascendens de lavacro, quae omnes geminos creant, et sterilis non est in eis. »

AMBR., *De Mysteriis*, 7, 35. *CSEL* LXXIII, p. 104.

« Dentes tui sicut grex tonsarum, quae ascenderunt de lavacro, quae omnes geminos creant, et infecunda non est in eis » ... Non mediocris ista laudatio, primum dulci comparatione tonsarum ; capras enim et in altis pasci sine periculo novimus et in praeruptis securas cibum sumere, deinde, cum tondentur, deonerari superfluis. Harum gregi comparatur Ecclesia, multas in se habens animarum virtutes, *quae per lavacrum superflua peccata deponant*, quae mysticam fidem et moralem gratiam deferant Christo.

Exp. ps. 118, 16, 24 e sgg. *CSEL* LXII, p. 365 e sgg.

... Et quemadmodum tondentur caprae, *ut superflua deponant*, ita etiam tonsarum animarum gregem, hoc est multarum animarum virtutes habet sancta Ecclesia... Itaque sicut caprae bonis refectae cibis et solis calore vernantes lavantur in flumine, et exultantes mundae surgunt de flumine, ita *animae iustorum ascendunt ab spiritali lavacro*. Istae sunt vere quae geminos creant, in quibus non est

AGOST., *En. in Ps.* 3, 7. *CC* XXXVIII p. 10.

His dentibus (cioè ai denti dei peccatori) contrarii sunt dentes Ecclesiae, quorum auctoritate ab errore gentilium variorumque dogmatum praeciduntur credentes, et in eam quae Christi corpus est transferuntur... Et ideo recte isti, per quos haec fiunt, dentes dicuntur detonsis ovibus similes, *quia terrenarum curarum onera deposuerunt, et ascendentes de lavacro, de sordium saeculi ablutione per sacramentum baptismatis, omnes geminos pariunt*. Operantur enim duo praecepta, de quibus dictum est : « In his duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetae » (*Matth.*, 22, 40). Diligentes Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente ; et proximum tamquam seipsos. In quibus sterilis non est, quoniam tales fructus reddunt Deo.

De Doctr. Christ., 2, 6 (7). *Vogels*, Bonn, 1930, p. 22.

Agostino spiega che la Scrittura non va presa alla lettera ; la sua oscurità è opera della provvidenza divina, in quanto ciò che si comprende facilmente perde valore a ciò che procura fatica

infecunditas aliqua virtutum, sterilitas ulla meritorum. Bene geminos creant, quia congeminant sensus suos. Unde habes in Proverbiis scriptum : « et tu scribe haec tibi tripliciter in consilio et cognitione » (*Prov.*, 22, 20). Triplicem praemisit scriptionem et duo subdidit, consilium et cognitionem ; sed cognitio gemina est, una incorporalium, altera corporalium... Qui sunt igitur iustarum dentes animarum nisi qui informem ac durum accipientes cibum vel frigidum plerumque vel supra modum calentem nunc comminuunt, nunc fovent, nunc temperant, prout qualitas fuerit alimentorum ? *Dura comminuunt*, ne asperitas litterae in Veteri Testamento et saecularis intellectus rigor, *nisi fuerit spiritali dente resolutus*, vitalia ipsa interclusis ciborum salutarium meatibus et gulam quandam animae incuriosa edacitate suffocet. Par est igitur ut dividas primum, si solida tibi videtur esca quae sumitur, *ut distinguas eam*, atque *emollitam sine noxa aliqua animae in omnia eius membra naturali divisione transfundas*, ut vitalem sucum omne eius corpus epuletur.

doma la superbia. Certe immagini della Scrittura esprimono con maggiore efficacia e soavità concetti che espressi crudamente sono meno incisivi. Cosi :

Quid... est, quaeso, quod si quisquam dicat sanctos esse homines atque perfectos, quorum vita et moribus Christi Ecclesia de quibuslibet superstitionibus praecidit eos, qui ad se veniunt, et imitatione bonorum sibimet quodammodo incorporat, qui boni fideles et vere Dei servi deponentes onera saeculi *ad sanctum baptismi lavacrum venerunt* atque inde ascendentes conceptione sancti spiritus fructum dant geminae charitatis, id est Dei et proximi. Quid est ergo, quod si haec quisque dicat, minus delectat audientem, quam si ad eundem sensum locum illum exponat de Cant. Cantic., ubi dictum est Ecclesiae... (*Cant.*, IV, 2) ? Num aliud homo discit, quam cum illud planissimis verbis sine similitudinis huius adminiculo audiret ? Et tamen nescio quomodo suavius intueor sanctos, cum eos quasi dentes Ecclesiae video praecidere ab erroribus homines atque in eius corpus *emollita duritia quasi demorsos mansosque transferre*. Oves etiam iucundissime agnosco detonsas, oneribus saecularibus tamquam velleribus positis, et *ascendentes de lavacro, id est de baptismate*, creare omnes geminos, id est duo praecepta dilectionis, et nullam esse ab isto sancto fructu sterilem video.

Questo accostamento ci sembra di grande importanza.

Entrambi intendono di anime che ascendono dal sacramento del Battesimo. Ambrogio intende che depongono i peccati, Agostino oltre a questo, che depongono il peso delle preoccupazioni terrene. Diverso è per i due il significato di « geminos creant ». Per Ambrogio significa I) che recano a Cristo la mistica fede e la grazia morale II) che raddoppiano i loro sensi, che posseggono la doppia conoscenza del temporale e dell'eterno (almeno così sembra, essendo questa la conclusione del suo ragiona-

mento). Per Agostino invece, che tende costantemente verso le grandi idee, verso i precetti-base del cristiano, significa che assolvono i due precetti fondamentali, cioè l'amore di Dio e del prossimo. Per Ambrogio « dentes » sono semplicemente le anime virtuose, la cui funzione è di rendere assimilabile all'anima il cibo che le proviene dalla Sacra Scrittura ; per Agostino si tratta invece di anime sante e perfette che con la loro vita ed i loro costumi riescono a staccare gli uomini dalle superstizioni e dagli errori pagani e ad incorporarli nella Chiesa.

Ma soprattutto quanto dice Agostino nel passo del « De doctrina christiana », dove cita come esempio della soavità della Scrittura Cant. IV, 2, abbiamo l'impressione gli sia stato suggerito dal commento di Ambrogio a questo passo.

Agostino stesso dice[15] che quello che soprattutto lo colpiva della catechesi di Ambrogio era la « suavitas sermonis ». Ora, un brano veramente ricco di « suavitas », veramente caratteristico di Ambrogio[16], è proprio quello citato dell' « Exp. ps. 118 ».

Una certa eco di Ambrogio sembra rintracciabile in quella frase di Agostino « emollita duritia quasi demorsos mansosque transferre » dove si sente un po' l'impronta della lunga e particolareggiata spiegazione di Ambrogio.

Aveva sentito Agostino la spiegazione orale di Ambrogio a Cant. IV, 2 (essendo questa parte del « De doctr. christ. » del 396, periodo in cui egli non leggeva ancora Ambrogio), ne era stato grandemente colpito, tanto da citare Cant. IV., 2 come esempio di soavità di discorso, e da farne riecheggiare qualcosa, sia pure in un'interpretazione concettualmente del tutto originale ?

Cant., IV, 16 : « Exurge, aquilo, et veni, auster ; et perfla hortum meum, et fluent aromata. »

AMBR., *Expl. ps.*, 47, 4. *CSEL* LXIV, p. 349.

... *dominus Iesus Ecclesiam sibi ex peccatoribus congregavit.* Itaque *qui erant ante latera aquilonis, id est socii et inhaerentes diabolo,* cui dicitur : « exsurge aquilo ut veniat auster », *facti sunt Christo fideles.*

AGOST., *Serm.* 273, 4 (4). *PL* XXXVIII, col. 1249.

At *ubi gratia Salvatoris et misericordia Dei tandem respexit indignos,* impletum est quod prophetice praedictum est in Cant. Cantic... (*Cant.*, IV, 16). Tamquam dictum est « exsurge aquilo » : Aquilonia enim pars mundi frigida est.

15. *Conf.*, V, 13.

16. E' probabile, ma purtroppo non verificabile, che Ambrogio per l'interpretazione di questo versetto attinga largamente ad Origene. Tipica di Ambrogio riteniamo comunque questa pagina, per lo stile accurato e composto, per l'attenzione prestata alle singole fasi del processo descritto, in cui il gusto del particolare unito alla dolcezza d'espressione crea un effetto altamente suggestivo.

Sub diabolo tamquam sub aquilone animae friguerunt, et charitatis calore perdito gelaverunt.

Epist. 140, 22 (55). *CSEL* XLIV, p. 201.

Unde, *cum generi humano diabolus incubaret, ventura gratia salvatoris dicitur in Cant. Cantic...* (*Cant.*, IV, 16).

E' identico nei due autori il concetto che la frase del Cantico indica la venuta del Salvatore e l'identificazione precisa di « aquilone » con il diavolo.

Cant., VIII, 5 : « Quae est ista quae ascendit dealbata ? »

AMBR., *Exp. ps.* 118, 22, 33. *CSEL* LXII, p. 504.

Quae cum te meruerit amplecti, ostendet fructus suos, docebit non oblitam se mandatorum tuorum, dicet tibi : « veni, frater meus, exeamus in agrum, et in foribus nostris omnis fetus arborum, nova et vetera, frater meus, servavi tibi » (*Cant.* ,VII, 11, 13). Hoc est dicere : *teneo mandata omnia Novi et Veteris Testamenti.* Sola hoc dicere Ecclesia potest. Non dicit alia congregatio, non dicit Synagoga, nec secundum litteram nova tenens nec secundum spiritum vetera. Non dicit haeresis Manichea : « vetera servavi tibi », quae prophetas non suscipit. *Merito dealbata cernitur* (*Cant.*, VIII, 5) *quae utriusque fulget gratia Testamenti.*

AGOST., *In Jo. Ev. Tr.*, 65, 1, *CC* XXXVI, p. 491.

« Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos ». Dilectio ista nos innovat, ut simus *homines novi, haeredes Testamenti novi*, cantores cantici novi. Haec dilectio... innovat gentes, et ex universo genere humano quod diffunditur toto orbe terrarum, facit et colligit populum novum, corpus novae nuptae Filii Dei Unigeniti sponsae, de qua dicitur in Cant. Cantic. : « Quae est ista quae ascendit dealbata ? » *Utique dealbata quia innovata ; unde nisi mandato novo ?*

Per Ambrogio questo versetto, in collegamento stretto con Cant. VII, 11, 13, citato prima, indica che la Chiesa brilla per la grazia dell'uno e dell'altro Testamento ; per Agostino, con un superamento felicissimo, che la Chiesa brilla perchè innovata nel Nuovo Testamento dal mandato dell'amore reciproco.

Cant., VIII, 6 : « Valida est sicut mors dilectio, durus sicut inferi zelus. »

AMBR., *Exp. ps.* 118, 18, 13. *CSEL* LXII, p. 404.

Zelus ergo charitas est. Denique « valida est sicut mors charitas, durus sicut inferi zelus ». *Durus zelus quem vitae huius nulla vincit inlecebra,* durus sicut inferi, *per quem peccato morimur, ut vivamus Deo.*

AGOST., *In Jo. Ev. Tr.*, 65, 1. *CC* XXXVI, p. 491.

« Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo » (*Coloss.*, III, 3). Hinc fortasse dictum est « valida est sicut mors dilectio ». *Hac enim dilectione fit ut in isto adhuc corruptibili corpore constituti moriamur huic saeculo, et vita nostra abscondatur cum Christo in Deo :* imo *ipsa dilectio est mors nostra saeculo et vita cum Deo.*

La lieve differenza è data dal fatto che Ambrogio parla di morte al peccato, mentre Agostino parla di morte al mondo, dando un significato più pienamente mistico all'espressione.

Cant., VIII, 7 : « Huius ignem nulli fluctus saeculi, nulla flumina tentationis extinguunt. »

AMBR., *Exp. ps.* 118, 21, 16. *CSEL* LXII, p. 482.

« Aqua... multa excludere non poterit caritatem et flumina non inundabunt eam » (*Cant.*, VIII, 7). *Multa aqua diversarum est passionum et flumina saecularium cupiditatum corporalibus motibus incitata,* quae tamen murum charitatis subvertere non possunt.

AGOST., *En. in Ps.* 47, 13. *CC* XXXVIII, p. 548.

... Ipsa est virtus quam nemo vincit. *Huius ignem nulli fluctus saeculi, nulla flumina tentationis extinguunt.*

C'è semplicemente inversione : in Ambrogio acqua delle passioni e fiumi dei desideri terreni, in Agostino flutti del mondo e fiumi della tentazione.

La diversa interpretazione di Cant. V, 2, 3

Nel V capitolo del Cantico dei Cantici, versetti 2 e 3, è presentata una visita notturna dello sposo all'amata.

Alla sposa addormentata, ma vigilante col cuore, giunge la voce del diletto che bussa alla porta : « aprimi, sorella mia, amica mia, colomba mia, immacolata mia, perchè il mio capo è pieno di rugiada ed i miei

riccioli, delle gocce della notte ». Ma la sposa trova la scusa di essersi ormai spogliata della veste, di essersi ormai lavati i piedi[17].

Questa titubanza della sposa, la sua poca premura di andare incontro allo sposo stupisce, lascia perplesso il lettore, perchè contrastante con il grande reciproco desiderio che domina tutto il mistico poema.

Proprio per la difficoltà del testo, interessante è il confronto diretto tra l'interpretazione che di questo tratto danno Ambrogio ed Agostino, come esempio tipico di due mentalità fondamentalmente diverse.

Ambrogio ricava di qui un grande ammaestramento morale.

Cristo spinge la porta e dice : « Aprimi, sorella mia. Apri a me, ma chiudi agli estranei, chiudi al mondo, chiudi all'avversario. Ho percorsa la terra e non ho trovato che molestie e offese, non ho avuto dove riposare ; apri per questo, perchè il Figlio dell'uomo in te trovi pace, egli cui non è pace se non sopra l'umile e il mansueto »[18].

L'anima, udendo : « aprimi, il mio capo è peino di rugiada », e questo per le tentazioni mondane, turbata d'improvviso, mentre era già pronta a levarsi, dice : « Mi sono spogliata della veste, come potrò rivestirla ? Ho lavato i miei piedi, come potrò macchiarli ? » Teme di ricadere nel peccato, mostrando in ciò la perfezione della sua virtù[19].

Non soltanto Ambrogio non coglie la difficoltà del fatto che la sposa non voglia rivestirsi, tema di sporcarsi i piedi andando incontro al Cristo, al contrario spiega che Cristo bussa alla porta di quell'anima che si è spogliata a tal punto della veste della vita carnale da non sapere come rivestirla, che si è lavata i piedi e non vuole imbrattarli di nuovo, quasi dimentica dell'antica colpa.

---

17. Le parole che interessano sono queste (riportiamo dalla *Volgata*) :
Ego dormio, et cor meum vigilat.
Vox dilecti mei pulsantis :
aperi mihi, soror mea, amica mea,
columba mea, immaculata mea,
quia caput meum plenum est rore,
et concinni mei guttis noctium.
Expoliavi me tunica mea, quomodo induar illa ?
Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos ?

18. *De Isaac*, 6, 51. *CSEL* XXXII, 1, p. 675 :
Christus venit et pulsat eius ianuam et dicit : « aperi mihi, soror mea » (*Cant.*, V, 2) ... « Aperi – inquit – mihi, sed extraneis claude. Claude saeculo ... Aperi ergo mihi, noli aperire adversario neque des locum diabolo... Et quia decurso orbe terrarum plus molestiarum et offensionis repperi nec facile habui ubi requiescerem, ideo tu aperi, ut in te filius hominis reclinet caput, cui non est requies nisi supra humilem atque mansuetum ».

19. *De Isaac*, 6, 52, p. 675 :
Audiens anima : « aperi mihi et caput roris repletum », hoc est temptationibus saecularibus subito turbata et quasi surrectura quae surgere iubebatur ait : ... (*Cant.*, V, 3). Veretur enim, ne iterum in temptationes resurgat, ne iterum in culpam redeat atque peccatum et egressus suos virtutumque processus terrenis incipiat vestigiis inquinare. Certe etiam hoc modo perfectionem virtutis suae indicat...

« — Ho lavato i piedi — : non dice : — come di nuovo li laverò —, ma — come di nuovo li macchierò ? — Questo è un ammonimento su come si dabba lavare la traccia spirituale delle nostre azioni, attraverso il sacramento che monda con l'acqua della fonte eterna. Ci si guardi dal macchiare dopo nuovamente i piedi con la sozzura di desideri carnali e di atti peccaminosi »[20].

La veste da non rivestire è quella tunica corporale di cui parla Paolo, con la sua esortazione a spogliarci dell'uomo vecchio per rivestire l'abito dell'uomo nuovo, quello rinnovato in conoscenza secondo l'immagine di colui che lo ha creato[21].

Agostino dedica tutto il suo « Tractatus 57 in Iohannem »[22] all'esegesi di tutti questi versetti, concentrando la sua attenzione proprio su come la Chiesa tema di sporcarsi i piedi andando incontro al Cristo.

Egli parte dall'episodio del Signore, che lava i piedi ai discepoli, e si domanda : perchè il Signore lavò i piedi ai discepoli quando già i discepoli erano lavati ? Spiega come si debba intendere con ciò che col Battesimo l'uomo viene completamente lavato, ma poi vivendo nel mondo, calcando con gli umani affetti, come con piedi, la terra, per le conseguenze del soggiorno di quaggiù è costretta a dire : « dimitte nobis debita nostra ». E viene ripulito da colui che lavò i piedi ai suoi discepoli, e non cessa di chiedere per noi.

---

20. *De virginit.*, X, 55 e sgg. *PL* XVI, col. 280 :

Venit ergo ; ... sive etiam dormias, pulsat ad ianuam. Venit – inquam – frequenter, et per prospectum mittit manum suam : sed non semper nec ad omnes ; sed ad eam animam quae potest dicere : « nocte exui me tunicam meam ». Etenim in hac saeculi nocte prius tibi corporalis vitae amictus est exuendus, exuit enim se carne Dominus, ut pro te de dominationibus et potestatibus mundi istius triumpharet. « Quomodo induam illam ? » Vide anima Deo devota quid dicat. Sic se actus corporis et terrenos exuit mores, ut nesciat quomodo, etiamsi velit, rursus possit induere. « Quomodo induam illam ? » hoc est, qua verecundia, quo pudore, qua postremo memoria ? Consuetudo enim boni usum pravitatis veteris amisit. « Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos ? » ... pedes debet lavare suos qui vult partem habere cum Christo : « Si enim non lavero – inquit – tibi pedes, non habebis partem mecum » (*Iohann.*, XIII, 8). Cum hoc Petro dicitur, quid de nobis censetur ? Qui lavit igitur pedes, non necesse habet iterum lavare ; et ideo caveat ne inquinet eos. Et bene sancta Ecclesia dicit : « lavi pedes meos ». Non dicit : « quomodo iterum lavabo eos ? » ; sed : « quomodo iterum inquinabo eos? quasi oblita maculae veteris, oblita contagii. Admonet igitur in ministerio corporali quemadmodum spiritale debeamus actuum nostrorum diluere vestigium. Itaque pedes cum semel laveris aeterni fontis irriguo, et mysterii mundaveris sacramento, cave ne iterum corporeae cupiditatis illuvie, lutulentique actus terrenis sordibus inquinentur.

21. *Apol. David altera*, 8, 46. *CSEL* XXXII, 2, p. 390 :

Quam igitur tunicam exuerit et non invenerit quemadmodum induat eam de scripturis, si possumus, revelemus. Est enim quaedam tunica corporalis, sunt cupiditatum quaedam intexta velamina, et ideo interdum melius est nudum esse corpore quam corde velatum. Unde etiam Paulus nos admonet expoliari multo esse melius quam supervestiri dicens etiam alibi ... (*Coloss.*, 3, 9 e sgg.).

Questa stessa interpretazione, con relativi motivi di esortazione, si trova in *De Jacob*, I, 5, 19. *CSEL* XXXII, 2, p. 17 ; *Expos. Ev. Luc.*, VIII, 44. *CSEL* XXXII, 3, p. 412 ; *Exp. ps. 118*, 22, 4. *CSEL* LXII, p. 490.

22. *In Jo. Ev. Tr.*, 57, 1, 2, 3, 4, 5, 6. *CC* XXXVI, p. 469 e sgg.

Non basta quindi — dice Agostino — essere lavati una volta per tutte col Battesimo. L'episodio del Signore che lava i piedi ai discepoli significa appunto che è necessaria, a chi vive sulla terra, una periodica purificazione attraverso il sacramento della Penitenza.

In Ambrogio invece l'episodio di Johan. XIII, 8 sembra indicare il lavacro del Battesimo[23].

Agostino inserisce a questo punto il passo del Cantico dei Cantici in cui la Chiesa, volendo andare ad aprire a Colui, il bello al di sopra dei figli degli uomini, che era venuto a lei, dice : « Ho lavato i miei piedi, come li potrò macchiare ? » E osserva come di qui sia nata la questione sul fatto che la Chiesa, andando incontro al Cristo, teme di sporcarsi i piedi che aveva lavato col Battesimo di Cristo.

Prima di tutto, è giusto che la Chiesa tema di sporcarsi i piedi andando incontro a colui che ha lavato i piedi dei suoi discepoli. Essa infatti attraverso la terra va a colui che risiede anche in terra, poichè non abbandona i suoi che risiedono qui[24].

Queste parole : « ho lavato i miei piedi, come li potrò macchiare ? » le pronunciano quei membri della Chiesa che, mondi di ogni colpa, possono dire : « desidero dissolvermi ed essere con Cristo, ma mi è più necessario rimanere nella carne a causa di voi » (*Philipp.*, I, 23, 24)[25]. Essi, consapevoli del fatto che la verità è più facile a sentirsi che a predicarsi, in quanto, predicandola, si monta facilmente in superbia, pronunciano queste parole quando si accingono a divenire predicatori, ministero cui si sentono meno adatti, in cui temono di cadere in peccato[26].

« Io dormo ed il mio cuore veglia ». Queste parole le pronunciano quei membri della Santa Chiesa che menano una vita tranquilla in studi dolci e salutari. Essi sono in quiete, per ascoltare la parola di Dio, non

---

23. Nel passo citato del *De virginitate* non vi è accenno a possibilità di remissione dei peccati al di fuori del Battesimo. Ma non è certo questo il pensiero esclusivo di S. Ambrogio. Altrove egli parla di remissione dei peccati attraverso la Penitenza. Il GALTIER anzi (*L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, p. 60 e sgg.) vede una continuità tra Ambrogio e Agostino nel pensiero comune ad entrambi che l'effetto unico e proprio della Penitenza è il rimettere il penitente in possesso dello Spirito Santo, che per la sua presenza e la sua azione purifica e santifica le anime.

24. O admirabile sacramentum ! O grande mysterium ! Ergone timet inquinare pedes venendo ad eum qui lavit suorum discipulorum pedes ? Timet certe, quia per terram venit ad eum, qui etiam in terra est, quia suos hic constitutos non deserit. An non ipse ait : « Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi » (*Matth.*, XXVIII, 20) ?

25. In eis hoc dicit qui possunt omni faece mundati dicere : « cupio dissolvi et esse cum Christo, permanere autem in carne magis necessarium propter vos » (*Philipp.*, I, 23, 24).

26. In his hoc dicit, cum deliberant utrum ministerium tale suscipiant, cui se minus idoneos existimant, ut sine culpa impleant, ne forte aliis praedicantes, ipsi reprobi fiant (*I Cor.*, IX, 27). Tutius enim veritas auditur quam praedicatur : quoniam cum auditur, humilitas custoditur ; cum autem praedicatur, vix non subrepit cuivis hominum quantulacumque iactantia, in qua utique inquinantur pedes.

dediti a tranquillità inoperosa, ma all'accogliere la sapienza. E' il loro un distacco dalle azioni pratiche ed una concentrazione negli affetti divini[27].

« Ma mentre la Chiesa oziosamente si diletta in coloro che riposano in questo modo soave ed umile, bussa colui che dice : — Quello che dico a voi nelle tenebre, ditelo nella luce ; quello che udite all'orecchio, predicatelo sui tetti — (*Matth.*, X, 27).

Ecco la voce di lui che bussa alla porta : — Aprimi, sorella mia, mia prossima, mia colomba, mia perfetta ; perchè il mio capo è pieno di rugiada ed i miei capelli di gocce della notte —. E' come se dicesse : tu te ne stai tranquilla, e contro di me la porta è chiusa : tu ti diletti dell'ozio di pochi e per l'abbondante iniquità si raffredda la carità di molti.

La notte è l'iniquità, sua rugiada e sue gocce sono coloro che si raffreddano e cadono e fanno raffreddare il capo di Cristo, cioè non viene più amato Dio. E' Dio infatti il capo di Cristo (*I Cor.*, XI, 3) ».

Bussa adunque il Cristo per scuotere la quiete dei santi in ozio ed esclama : « Aprimi, tu che sei mia sorella per sangue, prossima per la vicinanza, colomba per il mio spirito, perfetta per aver appreso pienamente la mia parola studiando ; aprimi, predicami. Come potrò entrare in coloro che mi hanno chiuso la porta, se non c'è chi mi apra ? Come potranno udire se non c'è chi predichi ? (*Rom.*, X, 14)[28] ».

Coloro che amano la tranquillità di studi buoni e non vogliono sopportare il fastidio di azioni pratiche, perchè si sentono meno idonei a questi ministeri e ad assolverli senza biasimo, preferirebbero, se potesse avvenire, che venissero mossi contro la dilagante iniquità, che ha spento il fervore della carità, i santi apostoli e gli antichi predicatori della verità[29].

In coloro che sono ormai usciti dal corpo, che si sono spogliati del rivestimento della carne (senza, beninteso, essersi da lei separati), risponde la Chiesa : « Mi sono spogliata della veste ; in che modo potrò rivestirla ? » Quella tunica verrà rivestita della Chiesa quando ci sarà la risurrezione dei corpi, ma non adesso quando ci sono delle sue membra fredde che debbono essere riscaldate. Essa soffre difficoltà per la mancanza di predicatori, ma, preoccupata per quelle sue membra sane nella parola, sante

---

27. Proinde in eis qui ... vitam quietam in studiis dulcibus et salubribus agunt, sancta delicietur Ecclesia, et dicat : « Ego dormio, et cor meum vigilat. » Qui est : « Ego dormio et cor meum vigilat » nisi : ita quiesco ut audiam ? otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae... Vaco, et video quoniam tu es Dominus (*Ps.* XLV, 1)... Ego requiesco a negotiosis actibus, et animus meus divinis se intendit affectibus.

28. Pulsat ergo ut excutiat quietem sanctis otiosis et clamat : « Aperi mihi », de sanguine meo « soror mea », de accessu meo « proxima mea », de spiritu meo « columba mea », de sermone meo quem plenius ex otio didicisti « perfecta mea » ; « aperi mihi », praedica me. Ad eos quippe qui clauserunt contra me, quomodo intrabo sine aperiente ? Quomodo enim audient sine praedicante ? (*Rom.*, X, 14.)

29. Hinc fit ut etiam hi qui amant otium studiorum bonorum et nolunt perpeti laboriosarum molestias actionum, eo quod minus ideoneos ad haec ministranda, et sine reprehensione agenda se sentiunt, mallent, si fieri posset, sanctos apostolos et praedicatores veritatis antiquos excitari adversus abundantiam iniquitatis, qua fervor friguit charitatis.

nei costumi, ma ormai prive del corpo, geme e dice : « Mi sono spogliata della veste, come potrò rivestirla ?[30] » « Come possono ritornare ai corpi di cui si sono ormai spogliate quelle mie membra che molto bene avrebbero potuto aprire al Cristo predicando l'Evangelo ? ». Poi, guardando a coloro che potrebbero sì predicare, conquistare, reggere i popoli, ma temono di peccare nelle difficoltà di queste azioni : « Ho lavato i miei piedi ; come potrò macchiarli ? »[31].

Agostino conclude con l'invocazione al Cristo perchè lavi i nostri piedi, che si macchiano calcando la terra per predicarlo, in quanto se si è rimproverati si rimane turbati, se si è lodati ci si gonfia.

L'interpretazione di Agostino di questo episodio del Cantico è singolarmente originale, tesa a dare al contesto quella coerenza che sembra mancare.

Ambrogio invece non esita a separare le due parti dell'episodio e a spiegarle isolatamente, senza rilevarne il nesso, senza cogliere la difficoltà del passo.

Il procedimento esegetico abituale di Ambrogio è quello che si riscontra in questo caso. Egli prescinde da esigenze di rigore logico e non esita ad isolare frasi e versetti biblici per fare loro assumere una funzione diversa da quella che hanno nel contesto in cui si trovano.

In ciò vi è sì l'atteggiamento tipico dei Patri, la cui esegesi non poggia su esigenze di coerenza logica, bensì sul principio che la Scrittura va spiegata con la Scrittura, ma portato all'esasperazione, ma esplicantesi in modo assai originale.

Non soltanto Ambrogio non è una mente speculativa in senso stretto, ma neppure sa impostare limpidamente un ragionamento, per la sua maniera di interrompere il lineare sviluppo di un concetto con digressioni, dietro alle quali sovente si perde, dimenticando di svolgere il punto da cui era partito. Per questo motivo è molto difficile seguire il corso dei suoi pensieri, comprendere che cosa chiaramente e soprattutto lo interessi ; di qui, in particolare, nasce la difficoltà di cogliere la sua interpretazione di ogni versetto del Cantico oltre, al di fuori delle sue reciproche relazioni con gli altri elementi che compongono la frase e il periodo.

---

30. Sed in eis qui iam de corpore exierunt, et carnis indumento expoliati sunt (neque enim ab ea separati sunt), respondet Ecclesia : « exui me tunica mea ; quomodo induam eam ? » Recipietur quidem illa tunica, et in eis qui iam exuti sunt, rursus vestietur carne Ecclesia ; non tamen nunc quando fervefaciendi sunt frigidi, sed tunc quando resurrecturi sunt mortui. Passa ergo difficultatem propter inopiam praedicatorum, et recolens illa sua membra sana sermonibus, sancta moribus, sed iam exuta corporibus, ingemit et dicit Ecclesia : « Exui me tunica mea, quomodo induam eam ? »

31. Membra illa mea quae Christo aperire evangelizando excellentissime potuerunt, quomodo ad corpora quibus exuta sunt, redire nunc possunt ? Deinde respiciens ad eos qui praedicare, et populos acquirere ac regere, ac sic Christo aperire utcumque possunt, sed in his difficultatibus actionum peccare metuunt : « Lavi – inquit – pedes meos ; quomodo inquinabo illos ? »

C'è una ragione a fondamento di questo atteggiamento, un motivo che risolva e giustifichi una maniera di scrivere che pure ha un suo fascino, una sua nascosta attrattiva ?

La suggestione della parola e dell'immagine in S. Ambrogio

Se si analizza l' « orchestrazione » scritturale, per dirla con un termine caro ad A.-M. La Bonnardière, nelle opere di S. Ambrogio, se si indaga cioè su come si succedano le citazioni bibliche in una qualsiasi sua pagina, si constata subito una cosa : che citazioni accostate hanno quasi sempre in comune qualche parola, od anche una sola parola.

Ambrogio, citando una frase biblica, rimane colpito da una parola che occupa un posto importante in un'altra frase biblica. Egli cita così quest'altra frase, che collega a quanto precede, come per completare la spiegazione.

A volte, ma di rado, si tratta veramente di un completamento, il più delle volte di un semplice accostamento. Vedasi un esempio :

Expos. ps. 118, 2, 29. *CSEL* LXII, p. 37.

> ... Quae (scil. secreta legis) posteaquam a Christo didicerunt apostoli, Ecclesia dicit : « introduxit me rex in *cubiculum* suum » (*Cant.*, I, 4), hoc est in illud secretum suum, in quo sunt thesauri scientiae et cognitionis suae. Ideoque tibi dicitur : « cum oras, intra in *cubiculum* tuum » (*Matth.*, 6, 6), quod significat mentis animique secretum.

L'*ideo* non ha certo qui un valore pregnante esplicativo : il *cubiculum* dell'anima è ben diverso dal *cubiculum* che comprende i segreti della legge, in cui misticamente la Chiesa dice di essere stata introdotta.

Non crediamo sia un intento pratico, il desiderio di trarre spunto da un testo per ricordare un altro testo da cui ricavare esortazioni e consigli, che spinge Ambrogio a comportarsi in questo modo, anche se è vero che è sempre presente in lui un intento pratico. O meglio, una necessità pratica potrebbe sì avere influito sulla sua maniera di spiegare un testo con un altro testo. Non bisogna dimenticare che Ambrogio, elevato improvvisamente all'episcopato, era un uomo imbevuto di cultura classica, ma non preparato sul terreno teologico. La necessità del suo ministero può averlo obbligato ad improvvisare una esegesi, che egli svolge riunendo e accostando testi, non essendo capace di spiegarli a fondo. Ma forse questa ragione sarebbe veramente valida se si riscontrasse questo metodo soltanto nelle sue prime opere, mentre egli non lo abbandona mai ; inoltre qui la

questione non è *sul fatto* che in Ambrogio si riscontri questo metodo di spiegare la Scrittura con la Scrittura, ma *sul come* egli applichi questo metodo, comune ad altri Padri, ma in lui singolarissimo.

Si tratta della sua tipica maniera di parlare e insieme di sentire. Ambrogio scrittore è in certo senso un gran fanciullo, per cui la singola parola ha uno straordinario valore evocativo, esercita una suggestione molto rilevante. Lo colpisce la parola nella sua duplice qualità : fonica e semantica. E' la parola in quanto suono che lo spinge agli accostamenti di testi, invece dalla parola in quanto significato deriva una certa compiacenza, un certo gusto a insistere su un dato termine e su cose connesse a quel termine stesso, di qui nascono certe sue pagine in cui è vivo il senso del particolare.

Inoltre, in Ambrogio non pensiero segue a pensiero, ma piuttosto immagine a immagine.

Caratteristico del procedere di Ambrogio per suggestione di termini e di immagini è questo passo :

Exp. ps. 118, 13, 23. *CSEL* LXII, p. 294-95.

« Favum distillant labia tua, sponsa » (*Cant.*, IV, 11) ... Vere bonus favus quem manducat ecclesia, multorum prophetarum velut apum spiritali ubertate congesta melle redolentem. Hoc est mel de quo ait : « manducavi panem meum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo » (*Cant.*, V, 1). Mysticus sermo coelestium scripturarum sicut panis est, qui confirmat cor hominis velut fortior cibus verbi ; suasorius autem ethicus dulcis et mollior, eo quod ethica praedicatione mentis interna mulcentur, amara febribus, id est paenitentia delictorum miti corda sermone dulcescunt. Stillant mel labia praedicantis quando conlisa duris casibus vel ruinis lapsae animae membra refoventur.

La spiegazione di « favum distillant labia tua » come « bonus favus quem *manducat* ecclesia » avviene proprio sotto la suggestione immediata di Cant., V, 1, dove ricorre il termine « manducavi ». Poi Ambrogio lascia da parte la prima citazione, e si rifà invece alla seconda, intendendo per pane il mistico discorso delle celesti scritture. La prima citazione viene spiegata soltanto in fondo (« *Stillant mel labia praedicantis...* »).

Interessante è pure notare come tutto il discorso sia denso di termini che si ricollegano a « miele » (direttamente : « dulcis et mollior »... « mulcentur »... « dulcescunt »... « refoventur » ; indirettamente per contrasto : « amara » ... e forse « conlisa » e « duris »).

Da questo sentire per immagini, quando l'ispirazione è particolarmente felice, nascono pagine di alta, composta poesia. Ciò avviene soprattutto quando l'orizzonte si allarga su di una natura rigogliosa di fiori e di frutti, su cui spirano lievi aure che ne diffondono gli aromi : lo spettacolo

di più profonda risonanza sull'animo sensibile e delicato di Ambrogio[32].

L'illogicità del discorso di Ambrogio è propria di un temperamento estremamente lirico, per cui non valgono le comuni regole di discorso piano e lineare.

Un'esegesi tipica di Ambrogio è quella che si riscontra in questo testo :

Expos. ps. 118, 15, 14. *CSEL* LXII, p. 337.

> Iam cetera, dentes et genas et sicut coccineum resticulum labia sponsae (*Cant.*, IV, 2, 3) intellegimus animae esse virtutes doctorumque diversitates, qui vel spiritalem menti alimoniam dispensatione sedula subministrent vel praedicatione dominicae crucis sicut verbi quadam linea alligent audientem vel modestia verecundi et iuventutis flore gratissimi etsi a tractatu pudore revocentur, redoleat tamen in his odor Christi et, sicut in genas quasi de capite sacerdotali descendit unguentum, eluceat pulchritudo doctrinae.

C'è qui l'interpretazione allegorica che potremmo sì trovare anche in un Origene, ma il modo con cui si esplica è proprio dell'operare di Ambrogio in base a suggestioni, risonanze verbali e per accostamento di immagini.

E' un'interpretazione completa e sviluppata ampiamente, ricca di estro ; pare astrusa soltanto se non la si inquadra nella « forma mentis » di Ambrogio.

Vediamo di analizzarla minutamente.

I denti, le guance e le labbra della sposa simili a cordicella rossa sono o le virtù dell'anima o le varietà dei dotti. La spiegazione riguarda però soltanto queste ultime.

Nel testo a *dentes* si riferisce la prima spiegazione, a *sicut coccineum resticulum labia sponsae* la seconda, a *genas* la terza. Denti della sposa sono i dotti, in quanto somministrano con zelo spirituale nutrimento alla mente ; sono labbra simili a cordicella rossa, in quanto predicano la passione del Signore, tenendo avvinto a sè, per così dire, col legame delle parole, l'uditore ; sono guance, su cui alberga l'insegna della modestia ed il fior di gioventù, in cui olezza l'odore di Cristo, in cui brilla la bellezza della dottrina, come l'unguento discende sulle guance dal capo del sacerdote.

Già altrove, e più sviluppata (v. p. 134-135), abbiamo trovata descritta l'attività dei denti spirituali. Le guance richiamano immediatamente

---

32. V. p. es. *De virginitate*, XV, 94. *PL* XVI, col. 290 :
Ergo orationibus et obsecrationibus Deum invitare debemus ut quasi bonus auster afflare dignetur Verbique nobis auram caelestis aspiret : quae fructiferas arbores non turbare vento gravi, sed leni spiramine flatuque molli consuevit agitare.
De virgin., I, 50. *E. Cazzaniga, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, p. 26 :
Tum ipse pacis Dominus postquam validioribus brachiis commissa sibi vineta complexus, palmites suos gemmare conspexerit, vultu praesule, nascentibus fructibus auras temperat...

ad Ambrogio ciò che in esse si rispecchia, la freschezza giovanile, ciò di cui sono insegna, la modestia, il pudore. Richiamano pure, e proprio per evocazione della parola *genas*, l'episodio di Aaron *(« sicut in genas quasi de capite sacerdotali descendit unguentum »)*.

Interessante è soprattutto la spiegazione di « sicut coccineum resticulum labia ». I dotti sono *labbra* in quanto predicano, *labbra rosse* anzi, in quanto predicano la passione del Signore. Il color rosso richiama ad Ambrogio la passione del Signore. *Resticulum* è spiegato ampiamente da « sicut verbi quadam linea alligent audientem ».

Che il color rosso richiami ad Ambrogio la passione del Signore, che quindi « dominicae crucis » sia lo sviluppo di « coccineum », lo si comprende chiaramente se si tiene presente un testo come questo :

Expos. ps. 118, 18, 22. *CSEL* LXII, p. 408.

> « Sicut resticula coccinea labia tua » (*Cant.*, IV, 3) ; in cocco enim species ignis et crucis dominicae sanguis inrutilat. Coccinea labia Domini, quae passionem propriam loquebantur. (Qui evidentemente *Cant.*, IV, 3 si riferisce allo sposo).

Ambrogio cita l'esempio dell'Esodo (*Ex.*, 25, 4) dove si parla di « coccum pro igne ». Poi continua :

> Per resticulam igitur vinculum persuasionis agnoscimus, per coccum vel cupiditatis ardorem, qui scintillet in animis audientium, vel indicium passionis.

Il color rosso indica quindi la passione, il sangue del Signore o l'ardore dell'amore.

Coerenti a questa spiegazione sono altri testi :

De Mysteriis, 7, 38. *CSEL* LXXIII, p. 104.

> « Dentes tui sicut grex tonsarum, quae ascenderunt de lavacro, quae omnes geminos creant, et infecunda non est in eis ; *ut resticula coccinea labia tua* » (*Cant.*, IV, 2, 3) ... Harum gregi comparatur Ecclesia, multas in se habens animarum virtutes, quae per lavacrum superflua peccata deponant, quae mysticam fidem et moralem gratiam deferant Christo, *quae crucem Domini Iesu loquantur.*

Hexaem., III, XIII, 56. *CSEL* XXXII, 1, p. 90.

> « Ut cortex mali punici genae tuae » (*Cant.*, IV, 3). Et infra « Si floruerit vitis, floruerint mala granata » (*Cant.*, VII, 12). Ecclesia enim bonum fidei fulgorem confessionisque praetendit *tot martyrum sanguine speciosa* et quod est amplius *Christi cruore dotata.*

Il melograno, rosso, richiama in generale il sangue, in particolare il sangue di Cristo.

Il passo prima citato di *Expos. ps.* 118, 18, 22 così continua :

> Unde et alibi ait sponsa : « labia eius lilia distillantia myrram plenam » (*Cant.*, V, 13). *Per myrram enim passionis unguentum et resurrectionis gratia declaratur*, quae redivivum vitae odorem suscitatis mortuorum visceribus infundit.

Ambrogio, in vena di dare spiegazioni, dice anche che mirra indica l'unguento della passione del Signore e la grazia della sua resurrezione. Ora, se si analizzano i passi in cui ricorre la citazione di questo o di altri versetti del Cantico in cui si parla di mirra, sempre c'è questa interpretazione.

De instit. virginis, XV, 93. *PL* XVI, col. 327.

> « Labia eius lilia stillantia myrram primam » (*Cant.*, V, 13) ; id est, *qui Christi passionem loquuntur et suo ore concelebrant, ac mortificationem eius in suo circumferunt corpore*, Christi lilia sunt ; specialiter sacrae virgines, quarum est splendida et immaculata virginitas.

De Cain et Abel, I, V, 19. *CSEL* XXXII, 1, p. 355.

> « Introivi in hortum meum, soror mea sponsa, vindemiavi myrram cum aromatibus meis : manducavi panem meum cum melle meo, et bibi vinum cum lacte meo » (*Cant.*, V, 1) ... *Ibi vindemiabis myrram, hoc est, Christi sepulturam, ut consepultus cum illo per baptismum in mortem, quemadmodum ille surrexit ex mortuis, et tu resurgas.*

Dalla sepoltura di Cristo si passa alla resurrezione : le due interpretazioni sono presenti.

Ep. LXIV, 4. *PL* XVI, col. 1220-21.

> Emole ergo et tu fidem tuam, ut sis sicut illa anima quae Christi in se charitatem excitat, quam mirantur ascendentem virtutes coelorum, quod sine offensione ascendat, et ex hoc mundo ascendat cum laetitia et iucunditate : sicut vitis propago et sicut fumus se ad superna subrigat, *flagrans odorem resurrectionis piae*, et suavitatem fidei, sicut habes scriptum : « Quae est haec, quae ascendit a deserto, sicut vitis propago fumo incensa, odorificata myrra et thure ab omnibus pulveribus unguenti ? » (*Cant.*, III, 6.)

Qui si parla anche di soavità della fede.

De virginit., XI, 61, 62. *PL* XVI, col. 281-82.

> « Manus autem — inquit — meae stillaverunt myrram, et digiti mei pleni in manibus clausurae » (*Cant.*, V, 5)... Quam myrram stillant animae manus, nisi illam quam obtulit iustus ille Nicodemus magister in Israel, ille qui meruit lavacri primus audire mysterium (*Johann.*, III, 1 e sgg.), qui attulit mixturam myrrae et aloes quasi libras centum,

et misit in corpore Iesu (*Johann.*, XIX, 39) : *perfectum utique odorem fidei attulit ?* Hunc odorem fragrat anima quae Christo aperire incipit, *ut accipiat primo odorem Dominicae sepulturae, et credat quia caro eius non vidit corruptionem, nec odore aliquo mortis emarcuit : sed aeterni illius floris, et semper virentis odore condita surrexit.*

E' spiegato veramente perchè la mirra ricordi la sepoltura del Signore. Anche qui, come nel brano precedente, la mirra significa pure l'olezzar di fede (Nicodemo, che si occupò del Signore, era pieno di fede).

De virginit., XIII, 82. *PL* XVI, col. 287.

Tunc tibi myrra sudabit (*Cant.*, V, 5), tunc tibi baptismatis aspirabit gratia, *ut ab elementis mundi commoriare cum Christo et cum Christo resurgas.*

C'è qui contaminazione dell'interpretazione del Cantico col testo paolino del Battesimo come morte.

Un esame di Ambrogio condotto secondo criteri stilistici potrebbe essere molto interessante e fruttifero.

Naturalmente è uno studio che presuppone anche un accurato confronto di Ambrogio con le sue fonti abituali.

Vedasi una pagina come questa :

De instit. virginis, XIV, 87, 88. *PL* XVI, col. 326.

... Hanc (parla prima di Maria) imitamini, filiae, cui pulchre convenit illud quod de Ecclesia prophetatum est : « Speciosi facti sunt gressus tui in calceamentis, filia Aminadab » (*Cant.*, VII, 1) ; eo quod speciose Ecclesia Evangelii praedicatione processit. Speciose procedit anima, quae corpore velut calceamento utitur ; ut quo velit, suum possit sine impedimento ullo circumferre vestigium. In hoc calceamento speciose processit Maria, quae sine ulla commixtione corporeae consuetudinis Auctorem salutis virgo generavit. Unde egregie Johannes ait : « Non sum dignus solvere corrigiam calceamentorum eius » (*Johann.*, I, 27), id est, non sum dignus Incarnationis mysterium comprehendere angustiis mentis humanae, atque inopis vilitate sermonis absolvere. Unde et Esaias dicit : « Generationem eius quis enarrabit ? » (*Isai.*, LIII, 8). Speciosi ergo gressus vel Mariae vel Ecclesiae, quoniam speciosi pedes Evangelizantium.

In un testo così è chiaro che la citazione di Johann. I, 27 è richiamata da quella precedente del Cantico, ma l'interpretazione di Johann. I, 27 come « non son degno di comprendere il mistero dell'Incarnazione » non è un'invenzione di Ambrogio, suggeritagli dall'aver parlato precedentemente della Vergine, come si potrebbe anche pensare, bensì l'interpretazione di *Origene :*

Comment. in Evang. Johann., VI, XXX. *GCS* 4, p. 140.

... λέγει καὶ τὸ « Οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος », αἰνιττόμενος τὸ οὐχ ἱκανὸς εἶναι τὸν περὶ τῆς ἐνσωματώσεως αὐτοῦ λόγον, οἱονεὶ δεδεμένον καὶ κεκρυμμένον τοῖς μὴ νοοῦσιν, λῦσαι καὶ σαφηνίσαι, ὥστε ἄξιόν τι τῆς τοσαύτης ἐπιδημίας εἰς [οὕτω] βραχύτατα συνεσταλμένης εἰπεῖν[33].

---

33. Il paragone con le fonti è interessante, d'altra parte, per constatare l'originalità del procedimento di Ambrogio anche quando attinge largamente ad altri.

Si confrontino questi passi :

Basilio, *Hom. V in Hexaem. PG* XXIX, col. 92 B.

Ἡδὺ μὲν γὰρ θέαμα λευκαινομένη θάλασσα, γαλήνης αὐτὴν σταθερᾶς κατεχούσης· ἡδὺ δὲ καὶ ὅταν πραείαις αὔραις τραχυνομένη τὰ νῶτα, πορφύρουσαν χρόαν ἢ κυανὴν τοῖς ὁρῶσι προσβάλλῃ· ὅτε οὐδὲ τύπτει βιαίως τὴν γείτονα χέρσον, ἀλλ'οἷον εἰρηνικαῖς τισιν αὐτὴν περιπλοκαῖς κατασπάζεται...

Ambr., *Hexaem.*, II, 5 21. *CSEL* XXXII 1 p. 73.

... Vidit ergo deus quia bonum mare. Etsi pulchra sit species huius elementi, vel cum surgentibus albescit cumulis ac verticibus undarum et cautes nivea rorant aspargine vel cum aequore crispanti clementioribus auris et blando serenae tranquillitatis purpurescentem praefert colorem, qui eminus spectantibus frequenter offunditur, quando non violentis fluctibus vicina tundit litora, sed velut pacificis ambit et salutat amplexibus – quam dulcis sonus, quam iucundus fragor, quam grata et consona resultatio...

E' evidente che Ambrogio deriva da Basilio questa descrizione del mare ; però da lui in parte si differenzia, per un'esigenza di precisione e di concretezza che Basilio non avverte.

Secondo Basilio il mare è bianco quando è tranquillo, secondo Ambrogio è bianco quando le onde si levano e gli scogli risultano coperti di spuma.

Basilio parla vagamente dei colori rosso e ceruleo che presenta il mare lievemente increspato a chi guarda *τοῖς ὁρῶσι* ; Ambrogio parla soltanto di colore rosso, apparente per chi guarda da lontano (*eminus* spectantibus).

Identica l'immagine del mare che con abbraccio pacifico cinge la terra, salvo che Ambrogio sviluppa il *κατασπάζεται* in « ambit et salutat ».

Manca in Basilio l'accenno al suono delle onde che si frangono sul lido, fenomeno su cui Ambrogio insiste nella triplice esclamazione.

In Ambrogio si coglie più commossa partecipazione, più calore di sentimento, e la sua pagina, curata e composta nello stile, acquista un tono lirico di alto livello.

Uno studio sull' *Hexaem.* di Ambrogio confrontato con quello di Basilio, proprio per la natura dell'opera, sarebbe molto fecondo in questo senso.

Si confronti ancora l'esegesi a *Cant.* IV, 12, 13 di Ambrogio in un passo ove si ha ragione di vedere l'influsso di Metodio, con la sua fonte :

Metodio, *Symp.*, VII, 1. *GCS*, p. 72.

Ταῦτα Χριστὸς ταῖς ἐπὶ πέρατα παρθενίας ἐλθούσαις τὰ ἐγκώμια ψάλλει, πάσας ἑνὶ περιγράψας τῷ νύμφης ὀνόματι, ἐπειδὴ τὴν νύμφην ἁρμόσθαι μὲν δεῖ καὶ κατωνομάσθαι τῷ μνηστευσαμένῳ, ἄχραντον δὲ ἔτι καὶ ἀμιγῆ τυγχάνειν, παράδεισον ὥσπερ ἐσφραγισμένην, ἐν ᾧ πάντα τῆς εὐωδίας τῶν οὐρανῶν φύει τὰ ἀρώματα, ἵνα μόνος ἐλθὼν αὐτὰ δρέψηται Χριστὸς ἀσωμάτοις βλαστήσαντα σποραῖς.

Ambr., *De virgin.*, I, VIII, 43, 45. *Cazz.*, p. 21-22.

Hinc ille murali septus spiritu pudor clauditur, ne pateat ad rapinam. Itaque sicut hortus furibus inaccessus vitem redolet, flagrat oleam, rosam renidet ; ut in vite religio, in olea pax, in rosa pudor sacratae virginitatis inolescat.

Ambrogio sviluppa in immagine quel *« ἐν ᾧ πάντα τῆς εὐωδίας τῶν οὐρανῶν φύει τὰ ἀρώματα »*, concetto che suscita in lui la visione poetica della natura che olezza.

Un'altra cosa da tener presente in uno studio del genere è la distinzione, cui il LAZZATI ha dato un contributo decisivo[34], tra le opere di Ambrogio pervenuteci nella redazione definitiva fatta a tavolino e quelle che conservano traccia del momento parlato.

Ambrogio, in questa direzione, è ancora tutto da scoprire e proprio meriterebbe di essere scoperto.

Maria TAJO.

34. G. LAZZATI, *L'autenticità del « De sacramentis » e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, in *Aevum*, XXIX (1955), p. 17 e sgg.

Gregory of Rimini : a fourteenth-century Augustinian

Gregory of Rimini, in company with many other fourteenth-century thinkers, has been the subject of conflicting judgements. He is at once the *Antesignanus nominalistarum*[1] and an anti-Pelagian[2] ; an Ockhamist[3] and the forerunner of Luther[4] ; while for centuries he has had to bear the unjust title of *Tortor infantium.* Even his Augustinianism, to the existence of which there appears to be general assent, does not in itself render his outlook clear : are we to understand it as denoting the doctrines of St Augustine or of the thirteenth-century Augustinians or of Duns Scotus ? and what relationship does it bear to the so-called Augustinianism of his contemporary, Thomas Bradwardine ? This article is an attempt to elucidate Gregory's outlook and its place in fourteenth-century thought.

So far as his intellectual milieu was concerned it seems probable that it was predominantly at Paris, under the impact of Ockhamism, that Gregory's doctrines were formulated. As with so many of his contemporaries we have no firm date for Gregory's birth. The older view[5] that he was a contemporary—indeed a rival—of Duns Scotus has little to support it ; and the existence of a letter from Pope Clement VI to the Chancellor of Paris University, dated 12 January 1345, renders it highly dubious[6]. The Pope then requested that Gregory be provided with a chair at the University, and,i n support of Gregory's claims, recounted the main events of his career. The outstanding feature of it is that it appears to have begun only twenty years previously, in 1323, when,

---

1. The expression, according to D. TRAPP, « Augustinian theology of the 14th century » (*Augustiniana*, VI, 1956) pp. 183-4 was first coined by Aventinus (Avensberg, 1477-1517). See *Annales Ducum Boiariae*, ed. Riezler, Munich, 1884, p. 200.
2. See for example, M. SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, (Stuttgart, 1934), and P. VIGNAUX, *Justification et Prédestination* (Paris, 1934).
3. J. WÜRSDÖRFER, *Erkennen und Wissen bei Gregor von Rimini* (Münster in W., 1917).
4. SCHÜLER, *op. cit.*, pp. 1-11. For a discussion of the latest evidence see H. Beintker, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1957, 68, pp. 144-8, where he examines the findings of L. Saint-Blancat that Gregory's influence upon Luther was indirect and unknown to Luther.
5. E.g. Gandolphus, Quadrio, Budinsky and Tonini, cited in SCHÜLER, *op. cit.*, p. 12.
6. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris, 1891), II, 1097, p. 557.

says the letter, Gregory first studied as a bachelor at Paris for six years continuously—i.e. until 1329. Having qualified, he then returned to Padua and Perugia before going for a second time to Paris in 1341, where he spent a further four years reading the Sentences : « quarum lectura ibidem commendabiliter consummavit[7] ». This sequence would imply that Gregory's career opened with his first period of study at Paris, so that he was far more likely to have been in his early twenties—born that is to say c. 1300 — than in his fourties, as would have been the case had he been a contemporary of Duns Scotus. It seems hardly conceivable that had Gregory been born a generation earlier there would have been no mention at all of events prior to 1323. The whole purport of the Pope's letter was to provide an outline of Gregory's history ; as such it appears to be the most conclusive evidence for holding to the later date.

This would also make Gregory's subsequent career more plausible. His second stay at Paris lasted for ten years from 1341 to 1351[8] during which he commented the *Sentences* and occupied a teaching chair. As a contemporary of Duns Scotus he would then have been sixty or seventy years of age : by any standards a ripe one for such activities. Even more incongruous, he would have been eighty at the time of his election as general of the Augustinians in May 1357, in succession to Thomas of Strasbourg, having spent the previous six years as lector to his order in his native city of Rimini. The crowded eighteen months of activity which ensued before he finally died in Vienna, in November 1358[9], would have been unusual, to say the least, in a man of over eighty. Gregory would then have enjoyed the almost unique distinction of having been a survivor both from the generation of Duns Scotus and the Black Death. On all these counts it seems much more likely that Gregory died at the mature, but not excessive, age of 57 or 58 years, having achieved eminence as *doctor authenticus* and head of his own order.

Of Gregory's extant works, undoubtedly the *magnum opus* and the source of his doctrine is his *Commentary on the Sentences*. It is to be found only to the first two books of which there are eight printed editions, adn twenty-six manuscripts, excluding a number of fragments[10]. There do not seem any good grounds for supposing that there were originally four books. *A priori* there is no good reason why we should expect

---

7. *Ibid.*

8. « Anno 1351 fuit principalis lector scholae nostrae Ariminensis », Elssius, *Encomiasticon Augustinianum* (Brussels, 1654) p. 247, quoted in Würsdörfer, *op. cit.*, p. 4.

9. Schüler, *op. cit.*, p. 16, who cites from an unpublished dissertation of F.-M. Knote, *Gregor von Rimini, seine Gnadenlehre und seine geschichtliche Bedeutung besonders für die Zeit der Reformation*, 1906/1907.

10. For details, see F. Stegmüller : *Repertorium Commentatorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, 1947.

them ; certainly among the majority of Gregory's contemporaries it was highly unusual, and few achieved anything approaching a full-scale Commentary on traditional lines, with only the most perfunctory attention paid to the original questions. Thus Holcot, Buckingham, Halifax and Woodham, to mention only four examples, all reduced their Commentaries to a fraction of the original, often following neither the order of the books nor dividing them into distinctions. Buckingham's Commentary consisted of merely six questions and Holcot's about twice that number. Even in Ockham's case, only the first book is in *ordinatio* form[11].

Gregory's Commentary, on the other hand, was, as we have already observed, the work of maturity ; it was on a large scale ; and even though it did not encompass every question of the original book of the Lombard, its six hundred folios and more could well have taken up the four years which he devoted to reading the *Sentences* during his second stay in Paris. Of the manuscripts I have examined seven concur in giving 1344 as the date of their publication[12] ; in the following year Gregory turned to teaching[13]. Moreover, Schüler has pointed out[14] that when John Caproleus took issue with Gregory in defence of St Thomas in the fifteenth century, he referred only to Gregory's Commentary on the first two books. Although this cannot be considered conclusive it helps to support the view that Gregory did not write a third and fourth book. Had he done so, it is strange, to say the least, that in view of the comparatively large number of manuscripts and editions of the first two, no trace of the others has survived. It must be concluded, then, that there is no evidence to suggest that they ever existed.

Even in only two books, Gregory's Commentary is among the most considerable works of his time, on a scale comparable with the Commentaries of Durandus of St Pourçain, Pierre Aureole, Ockham, and Thomas Bradwardine's *De causa Dei*, and far beyond the usual scope of those his contemporaries. Nor does it lack comprehensiveness ; unlike the majority of his contemporaries Gregory follows with almost meticulous care the accepted order of questions, beginning with fruition of God and conside almost all the 48 questions of the first book and the 44 questions of the second. His treatment is almost unique in its blend of the traditional with the contemporary, so that, as we shall discuss, the burning issues of his own day are interpreted in the context of the past, especially the doctrines of St Augustine.

---

11. See the present writer's *Bradwardine and the Pelagians* (Cambridge 1957), pp. 9-10.

12. Bib. Mazarine, Paris, 913, Bib. Arsenal, Paris, 512, Bib. Nationale, Paris, Latin 15889, Bib. de l'Université, Paris, 196, New College, Oxford, 110, Balliol College, Oxford, 73, National-Bib., Vienna, 1515.

13. See the letter from Clement VI to Gregory, dated October 1347 which addresses him as « sacrae theologiae magistro », DENIFLE-CHATELAIN, *op. cit.*, 1142, p. 606.

14. *Op. cit.*, p. 18.

There could, in consequence, scarcely be more remarkable testimony to the state of thought in the earlier fourteenth century than Gregory's Commentary. We are presented with what is in effect a transposition of St Augustine's teachings to the age of Ockham ; his doctrines on God, free will, sin, the relation of faith to knowledge, are all restated in fourteenth-century terms. It is as an Augustinian in the literal sense, of owing the essentials of his outlook to St Augustine rather than to the thirteenth-century Augustinians, that Gregory must be regarded ; and his importance lies in this seemingly paradoxical combination of the fourth with the fourteenth century. His outlook is essentially the response of tradition to the innovations of his time ; and it enables us to appreciate more clearly than the extremes of either Ockham or Bradwardine their magnitude. Perhaps for the first time we can see fourteenth-century thought less as a simple conflict between the *via antiqua* and the *via nova* than as a number of different responses to a fundamentally changed situation in which knowledge and faith had once more become separated. It provided the starting point for Bradwardine and Gregory no less than for Ockham ; and separated them all from the thinkers of the pre-Scotist era. However else they differed, Augustine and Ockham both accepted the independence of theology from natural knowledge and the impossibility of arriving at the articles of faith by rational demonstration. This applied to the great body of earlier fourteenth-century thinkers ; and their affinity with the fourth century is the measure of their distance from the thirteenth century. Even the most traditional of them, Gregory included, could not, and did not, think in exclusively traditional terms ; however strongly they drew upon tradition, they did so to grapple with an untraditional situation : the need to delimit faith from knowledge, while not allowing them to conflict. In this sense all the leading thinkers of the earlier fourteenth century were to some degree *moderni* in virtue of what confronted them. Since their point of departure was a changed one, their own outlooks in some degree shared in this novelty.

Nowhere is this more apparent than in the case of Gregory. Different though his thinking was from the majority of his contemporaries it mirrored the preoccupation of the time ; on all the main questions Gregory takes the side of tradition yet he does so from the standpoint of the fourteenth century. That is to say, he treats them as they had come to be formulated by his contemporaries and near contemporaries. Thus his discussion of the Godhead and the divine attribute was largely directed against the *distinctio formalis* of Duns Scotus ; his theory of knowledge adopts much of the terminology of Ockham ; he utilizes the distinction between God's two kinds of power ; he shares the contemporary view of the status of theology. But in every case his conclusions

take him back to St Augustine, or at least away from the dominant attitude of doubt so rife in the first part of the fourteenth century.

The whole of Gregory's thought is informed by the almost obsessive awareness of the contingency of creation and everything connected with it. This was perhaps the outstanding intellectual trait of the fourteenth century and Gregory displayed it to the full. On the one hand, there was God necessary and free ; on the other. creation devoid of any *raison d'être* other than His willing : it could as well never have been or have been different. This realization is ever-present in Gregory. So far as God was concerned it meant observing the distinction between God's *potentia ordinata* and *potentia absoluta*, so that by the latter God was free from following any prescribed course of action no matter what He had ordained[15]. Whereas Ockham and his followers had interpreted this to mean that God could override His ordinances even when this seemed to undermine His very attributes of goodness, wisdom, mercy, omniscience and so on, Gregory regarded it simply as the reassertion of God's untrammelled freedom : in his hands it was neither heterodox nor paradoxical. If it meant uncertainty in the inherent constancy of the natural order it meant also absolute certainty in God's omnipotence ; but not an omnipotence which engulfed His nature. Here, if anywhere, lay the great division between the traditionalism of Gregory and the innovation of his contemporaries.

For the latter God's omnipotence was its own justification ; hence if God should lie or mislead or ignore His own ordinances, His ability to do so was His justification. No moral consideration arose, for everything was subordinate to His act of willing. His willing was the only criterion, and questions of right and wrong, good and evil, lost any independent validity[16]. If, on the other hand, as in Gregory's case, God's being was good, wise, merciful and just in its own right, there could be no question of jettisoning these values as independent considerations ; if He were good, He could not mislead or be unjust, not because He was not all-powerful but because if He did so He would not then be God. It was the difference between subsuming God's nature under His will and taking His nature as given ; His goodness, mercy and wisdom were goodness, mercy and wisdom regardless, qualities which were universal and constant. There could be no question of flux and mutability in what they stood for ; God's will far from acting as a barrier to any coherent image of God's nature was the means whereby knowledge of it came. Although not enabling us to know God in Himself, His laws and ordinances, as given in revelation, provided traces of Him ; far from being unreliable or deceptive, as implied by the Ockhamists, they were the infallible guide

15. Gregory was one of the few thinkers of the period to deal with them explicitly. *Sentences*, I, d. 42-44, q. 1, a. 2.
16. See *Bradwardine and the Pelagians*, Part II, *passim*.

to His true nature ; and His creatures in being governed by His will met the full array of His attributes to which it gave expression.

In an illuminating passage, Gregory, while rejecting all suggestion of obligation in the way in which God acts, concedes that He can only do that which is fitting for Him ; that whatever He does must be just ; and that whatever He does not, had He done so, would have been equally good and just[17]. Thus, while, as we shall see, acknowledging that God by His *potentia absoluta* could dispense with the habit of grace, he denied the more extreme consequences of Ockham and his followers which rendered the accepted notions of God and His law meaningless. He therefore opposed Ockham's contention that God could reward with merit a man who fulfilled the precept to hate Him, on the simple ground that it was impossible : God could not be the author of such an act any more than He could be the author of sin[18]. The use of the term « impossible » is testimony to Gregory's adherence to certain fundamental canons which govern God's actions. This attitude is even more manifest over the problem of whether God could mislead or falsify. It arose from the juxtaposition of God's *potentia absoluta* to His *potentia ordinata*. Since the former could supersede the latter, the whole of revelation was imperilled, and that which God had revealed in His word might never come to pass. Such a problem, crucial in itself, became more vexed by the assertion of Adam of Woodham, for one, that God by His absolute power could lie[19]. It was inextricably to involve God's nature in the dispute and this is how Gregory regarded it. He rejected out of hand the possibility that God could lie either with intent to deceive or simply and absolutely[20]. His reasons for doing so constitue the most explicit and sustained account of what we may call the traditional attitude. They revolve round the conception of God already discussed : He is not simply omnipotence ; His omnipotence derives from His perfection ; and every action which He undertakes must be consonant with His goodness, as it is with His will ; or, more exactly, for Him to will that which was unjust or wrong would be as contradictory to His nature as His inability to will at all. In consequence we see a striking reversal of the Ockhamist position, where God's nature is subsumed under His will, in virtue of which what He wills is *ipso facto* good. Gregory expressly adopts the opposite standpoint when he cites a passage from *Cur Deus Homo*. Since, he quotes, that is just which God wills and unjust which He does not

17. Alius sensus est quod deus non potest facere nisi illud quod si faceret esset bonum et iustum fieri, ita quod nunquam possit esse vera deus facit aliquid quod non est bonum et iustum fieri, et sic est vera (*Sentences*, I, d. 42-44, q. 1. 165M. All references to Venice Edition, 1522).

18. *Ibid.*

19. *Sentences*, Bk. III, q. 5 and also *Bradwardine and the Pelagians*, pp. 250-54.

20. *Sentences, vid.*, 166A.

will, this does not mean that if He were to will what was unjust it would be just, because of His willing[21]. Rather it would entail, in, say, the case of lying, that He who did so would not be God[22]. God, that is to say, is by definition good ; He can do no wrong ; therefore to impute wrongdoing to Him is to negate Him. In this respect Gregory draws upon St Augustine's dictum that for God to be omnipotent He cannot die, He cannot do wrong, He cannot not be[23] : they are incompatible with His nature as God.

Above all, Gregory rejects two different standards by which to judge God, one by His *potentia ordinata*, the other by His *potentia absoluta*. He opposed in particular Adam of Woodham who averred that it would be no sin for God to lie by His absolute power. Since, he replied, God's omnipotence precludes His ability not to be, this applies equally to God's *potentia absoluta*[24] which is synonymous with His omnipotence. If God could lie by His absolute power He could lie also by His ordained power ; and conversely, if by His ordained power He is unable to lie, He is correspondingly restricted by His absolute power. For the same reason God's word cannot be doubted ; for this would be to make God able to lie. If He could do so, the whole of faith would be undermined —an argument used also by Bradwardine—and an attitude of doubt towards faith engendered. On these grounds alone, Gregory holds, no believer could subscribe to such an opinion of God[25].

Hence, Gregory's interpretation of God's *potentia absoluta* is very different from that of the Ockhamists. Far from being a vehicle for unconstrained speculation, immune from all restrictions, it is the direct expression of God's nature, the source of His ordinances. God in His absolute power remains the God of tradition ; it derives not from itself but from God's attributes ; its allegiance is to God's nature and so ultimately to His law. Accordingly, as employed by Gregory, it never took on the destructive, almost iconoclastic, power it received from his contemporaries. This is where its interest lies : for on the one hand, it shows how deep the revulsion against anything approaching divine determinism had been in the aftermath of the 1277 condemnations ; on the other, the desire to reaffirm God's nature in the face of the assertions of men like Adam of Woodham.

This application of a predominantly fourteenth-century concept to

---

21. Non ita intelligendum est ut si deus velit quodlibet inconveniens iustum sit quia ipse vult *(ibid.*, 166 I).

22. Non enim sequitur, inquit, si deus vult mentiri iustum esse mentiri, sed potius deum illud non esse *(ibid.)*.

23. *Ibid.*, 166C.

24. Et constat quod nec de potentia absoluta deus potest illa, ergo nec mentiri ... nihil tamen absolute quin posset ordinare se illud facere *(ibid.*, 166H).

25. *Ibid.*, 166Q-167A.

traditional ends is equally apparent in what Gregory has to say on the divine attributes. He combats both the formal distinction of Duns Scotus, as being logically untenable, and the virtual distinctions of St Thomas[26], on the grounds that no distinction between God and His attributes can be founded upon reason. Each is the work of the mind, and does not relate to anything outside it. But if the mind's reasons do not bear upon God's nature, they do have a connotation for His extrinsic acts ; and in this sense we can say that His attributes are distinguished by reason[27]. When for example God is described as omnipotent or just these distinctions are not meaningless ; though they do not refer to Him they apply to what He does. In the words of the Lombard they represent the diverse senses in which God's workings are manifested in His creatures. Thus to call God just or merciful is to predicate the divine essence in the aspect of bestower of justice or mercy. They are divine operations as opposed to divine entities and located in His creatures not Himself[28].

Thus while God in His own nature cannot be the subject of discussion, He can be considered from the aspect of His creatures' experience of Him. The conclusions to which this gives rise are fully in keeping with the traditional conception of God as found in the teachings of St Augustine and Peter Lombard. While he insists upon the verbal nature of the distinctions attributed to God, they yet express God's true qualities[29]. There is no attempt, as with the Ockhamists, to plead ignorance of whether He is good or wise or merciful. The limitations of reason are not a pretext for doubting God's reality.

The recognition that our concepts about God—discursive though they be—are truly founded is one of the guiding threads to Gregory's outlook; it provides the criteria by which to view God's actions, putting a brake upon the uncontrolled speculations of Ockham, Holcot, Buckingham and Woodham. Within the framework of God's attributable perfections, any question of what God can do is tempered by the consideration of whether He would do it. It was the difference between a tradition based upon authority and the sceptical probings of reason ; it was a difference the magnitude of which engulfed the fourteenth century.

This brings us to Gregory's epistemology, which is essentially a fusion of the traditional with the modern. It is dominated by the central distinction which he makes between sensory knowledge and intelligible knowledge. The former applies to all that can be known of the external world ; the latter is concerned with inner experience[30]. It is the sover-

26. *Ibid.*, I, d. 8, q. 2, a. 1.
27. *Ibid.*, 71 B.
28. *Ibid.*
29. Ecce quod iustitia et misericordia nullo modo res vel entitates distinctas significant, sed tantummodo eam essentiam dei ... (*ibid.*, 71 D).
30. *Ibid.*, I, d. 3, q. 1, a. 1, 37 N.

eignty which Gregory allots to the mental world which is the hallmark of his theory of knowledge and which marks his fundamental divergence from Ockham. Where Ockham was primarily concerned to excise from knowledge all mental phenomena that lacked a strict correspondence with sensory objects Gregory treated them in their own right. Consequently, while sharing to the full Ockham's rigorous standards of verification for the external world, Gregory recognized an independent sphere of intelligible experience where the same conditions did not obtain. Thus he could dispense with the universal as a self-subsisting entity outside the mind[31] and yet retain the general concepts—such as whiteness, goodness and so on—for intellectual knowledge, as requiring no external evidence for their validity[32].

For this reason, Gregory's adherence to the *cognitio rei individualis* was robbed of any of the destructiveness with which Ockham had endowed it ; it never went beyond the sensory world. In consequence the mind's experience of its own state, or its awareness of non-sensory qualities, constituted knowledge in its own right and not mere mental figments as with Ockham[33]. By their means it was enabled to know of immaterial substances such as the soul, which could not be experienced immediately by the senses but which could be reached by the mind through abstraction[34]. In this way, also, Gregory was able to make a return to something like St Augustine's conception of ideas in the mind, which owed nothing to previous external experience. By our inner possession of concepts like truth, wisdom, justice, we could become aware of these qualities without having first to encounter them in things ; on the contrary without their presence in the mind we should not know how to recognize them[35]. Accordingly, even though our knowledge of the world was limited to our experience of individual objects—and the universal had no separate existence therein—there still remained the inner world of ideas. Gregory likewise rejected any attempt to prove God's existence from natural experience, while being prepared to accept that certain concepts like goodness can apply to Him ; by these we could describe Him[36]. The second aspect of Gregory's epistemology was his reinstatement of the mental image as indispensable to knowledge, both sensory and intelli-

---

31. ... Quod universale non est aliqua res extra animam, sed tantum est quidem conceptus fictus seu formatus per animam communis pluribus rebus (*ibid.*, q. 3, a. 2, 47 FG).

32. Recordatio et notitia rerum absentium et non existentium est notitia alicuius speciei vel imaginis (*ibid.*, q. 2, a. 1, 45 F).

33. Ex quibus patet quod Augustinus utitur hac consequentia : mens se scire vel se scientem esse, igitur scit se... (*ibid.*, 44 P).

34. *Ibid.*, 45 H.

35. Ex hac igitur notitia habituali naturaliter insita, per quam quis novit hoc et illud, cum illa considerat esse bona et recte facta... qui naturaliter etiam format sibi conceptum generalem boni et iusti, bonitatis et iustitie in quo generali notitia iustitiam cognoscit (*ibid.*, 46 F).

36. *Ibid.*, I, d. 3, q. 4.

gible. It could be either a species, the record of an object, which was stored in the memory and the source of all part knowledge ; or it could be, as we have already mentioned, a general concept arrived at through abstraction, and referring either to sensory objects, such as whiteness or to intelligible experience such as goodness. In each case, the image was the bearer of reality and, as such, indispensable to all knowledge[37].

Thirdly, as the result of Gregory's division between sensory and intelligible knowledge, Gregory gave a different connotation to intuitive and abstractive knowledge : where both Ockham and Duns Scotus had regarded intuitive knowledge as denoting the existence of the object, for Gregory it was merely immediate knowledge, while abstractive knowledge was indirect knowledge. Intuitive knowledge then could be as well about an image in the mind as about an object outside it. That is to say, it was distinguished not by what was known but by how it was known[38]. The cause for this shift of emphasis lies in Gregory's separate recognition of mental knowledge. Unlike Ockham he regarded it as equally valid, and therefore had no need to distinguish between knowledge (of an object) and imagination (of an image).

In these ways Gregory's doctrine of simple knowledge was far more Augustinian than Ockhamist ; for however rigorous his insistence upon the primacy of the individual, it applied only to the external world. Indeed, the justification for individual knowledge lay in its dependence upon the Augustinian conception of intelligible experience. It was there, not in sensory objects, that the universal had an existence ; and because this was endowed with its own intelligible reality it did not need to be posited for the external world.

Accordingly in his doctrine of simple knowledge Gregory was at once as thoroughgoing an empiricist as Ockham for the external world and an equally convinced Augustinian for the intelligible. It was here that the distinctiveness of his doctrine lay. He was the first leading fourteenth-century thinker to make clearcut the Augustinian separation between the sensory and the intelligible, adopting the criteria of Ockham for one and of St Augustine for the other.

With complex knowledge, Gregory's treatment was noteworthy for his insistence upon the composite nature *(significatum totale)* of a demonstration ; it could not be simply accepted from its conclusion, but needed also verification in experience[39]. He also introduced the distinction

---

37. *Ibid.*, I, d. 3, q. 1.

38. ... Nec quantum ad intuitiuam notitiam interest quod obiectum realiter existat vel non existat... id est si ipsum immediate cognoscitur intuitive cognoscitur et ista notitia est eius intuitiva (*ibid.*, I, d. 3, q. 3, a. 1, 46 O-P).

39. Prologue, q. 1, a. 1, 1, G.

between a term standing for an object *(simplex)* and a mere verbal expression which bore no direct correspondence to any single thing *(complexe)*. The latter, called by him the *complexe significabile*[40], he employed to show, for example, the non-existence of sin as an actual entity but as a description for certain wrong actions. As taken up by his contemporaries it became one of the most potent forms of scepticism and was actively combated at Paris during the 1340s[41] ; with Gregory, however, it was designed to reinforce traditional tenets.

The same combination of tradition with modernity is to be found in Gregory's cosmology. Here, too, we are presented with the response of a Christian thinker to Aristotelian and Arabian determinism. It led to a clear demarcation between the older, *a priori* conception of the universe as the reflexion of God's workings and the new predominantly empirical view of the fourteenth century where it was treated largely in its own natural terms. The difference was less one of principle than interpretation ; and one of the main misconceptions over the fourteenth century has been to confuse the two. As a principle all held to God's will as the final arbiter ; but whereas thirteenth-century thinkers saw His workings in terms of the eternal laws regulating all creation, the fourteenth-century looked directly to God. They interpreted the universe not as God's final dispensation, but as the realization of one of many possibilities, all equally contingent. Far from its being the embodiment of invariable laws its characteristic was its liability to change ; even its finiteness and existence in time were not inherent in it. It was, in fact, testimony to nothing but its own contingency and God's freedom.

In this discontinuity between the divine and the created lay the source of the fourteenth-century attitude to the universe, both in its physical and its moral aspects. But, where for the latter, it meant contradicting the tenets of revealed truth, as we shall observe, in the case of the physical world the main target was Aristotle's cosmology. Aristotle had started from the assumption of an unmoved mover and a finite universe ; and in rejecting it fourteenth-century thinkers took two momentous steps. The first was to substitute an indeterminate for a fixed cosmology ; the second was to make the individual their sole consideration.

The consequences can be seen clearly with Gregory. In the first place, as a macrocosm, the universe lost definition : there was no reason why its creatures could not be infinite, if God so willed, as in say a mass composed of infinite parts, or a body of infinite length. Whatever was not contradictory Gold could do[42]. Had Aristotle been willing to concede

40. *Ibid.*, I, Q.

41. For the importance of the *complexe significabile*, see H. ÉLIE, *Le Complexe Significabile*. Paris, 1934. An example of its influence can be seen in the condemnation of the new doctrines by the Rector of Paris University in 1340. DENIFLE-CHATELAIN, *op. cit.*, 1042, pp. 505-7,

42. I, d. 42-44, q. 4, a. 1.

this, He would have also been able to accept the possibility of the infinity of bodies[43]. The same applied to eternity ; there was no reason why something other than God could not be eternal if God decided to create it[44]. Gregory therefore concluded that the world and the heavenly bodies could have been eternal[45]. As with infinity both states were possible for God's creatures because both were possible for God to will. Gregory did not posit these possibilities as an alternative to the existing order, but rather as a *caveat* against taking it to be invariable. He was concerned to stress the indeterminacy inherent in all creation by virtue of its being creation. The second consequence of this attitude was the refusal to treat the physical world in terms of unverifiable concepts ; the only certainty comes from the knowledge of actually existing individuals given to us in experience. They alone provided the guarantee of the truth of our propositions about the world. Hence, in place of an all-embracing world view within the setting of Aristotle's four causes, came a world of discrete individuals ; they became the measure of all things, to be taken in themselves and not as the expression of higher universal truths. Accordingly knowledge of them was to be sought in their own physical properties as material beings : extension, mass, movement, relation and so on. Correspondingly the universal, the genus, the species, the disembodied form were displaced.

For Gregory form and matter were no longer metaphysical properties but the constituents of physical beings and states ; he treated them in terms of generation and destruction, intensification and remission, rarefaction and condensation[46]. Here we see a further consequence of this new attitude : if as a macrocosm the universe lost its definition—and could be held to be infinite or eternal according to God's will—as a microcosm it became ever more precise ; and in this sense we might speak of a rehabilitation of Aristotle more complete than at any previous time in the middle ages. For with the emphasis upon individual experience, observation, verification and measurement became the elements of practical knowledge ; and for this no one was better fitted than the Stagirite. Thus while Gregory was openly defiant of Aristotle's judgements on the nature of the universe as a whole, he drew upon him closely for discussion of its physical and mechanical aspects. Just as forms and matter become transposed into physical terms, so with movement, number, change, place ; they referred to specific beings in particular states, or relations to other beings, and relation itself lost any of the independent status which it had enjoyed for so long.

---

43. *Ibid.*, 173 N-O.
44. Tertio quod possibile fuit aliquam rem aliam a deo fuisse ab eterno (II, d. 1, q. 3, a. 1, 12K).
45. *Ibid.*, 11Q.
46. I, d. 17, q. 2, 3, 4 ; II, d. 12.

Parallel with these considerations at the naturel level went the ever-present possibility of what God could do by His *potentia absoluta :* as for example that two bodies could inhabit the same space at the same time or that there could be several worlds each infinite[47]. In all these ways Gregory displays the full impact of the new intellectual currents, with its twin emphases upon God's freedom and individual experience.

It is in his doctrine of grace, free will and predestination that Gregory's adherence to tradition, and above all St Augustine, received fullest expression. Indeed the most striking feature of his discussion was its orthodoxy. At a time when at the hands of Ockham and his followers, the laws governing man's spiritual condition were being treated as no less contingent than those governing the physical world, Gregory held fast to them[48]. He did so, moreover, without going to the extremes of Bradwardine, who in his reply to the Ockhamists virtually denied man any value on his own account. In particular where the latter exalted free will and denied the need for grace in a meritorious action, Bradwardine discounted free will. Each side tended to take the argument beyond the boundaries of man's condition un *statu isto.*

The unorthodoxy of so much fourteenth-century thinking is nowhere more apparent than in this swing away from straightforward dogma towards the ideal and the abstract in viewing man. This was largely through the use of God's *potentia absoluta,* by means of which an alternative order to man's present one was posited ; thus, just as God could have created a different world, or several worlds, so could man have enjoyed a different condition, endowed with powers to accomplish that for which, in his fallen state, a supernatural aid was needed. It had been in reply to this attitude among Ockham and his followers that Bradwardine had fashioned his system. He did so not primarily in dogmatic terms but by trying to establish from theology and metaphysics man's moral impotence. He matched Ockham's emphasis upon what man could be by what he could not be ; neither considered him primarily as he was, as the result of the fall.

This is where Gregory was distinguished from both ; he took man as he was in the aftermath of the fall, regarding him primarily from the standpoint of St Augustine upon whose authority he virtually rested his case. His treatment of free will, grace and sin was essentially a recapitulation of the Saint's teaching. Like St Augustine, and unlike Bradwardine, he saw the fall as the watershed in man's development ; from that time onwards a special grace in addition to habitual grace was necessary if he were to remain free from sin and obey God ; and Gregory

47. E.g., I, d. 42-44, 173 N-O.
48. For what follows, see *Bradwardine and the Pelagians, passim.*

took issue with Bradwardine for not recognizing this[49]. Gregory likewise followed St Augustine in identifying original sin with concupiscence[50], and its effects as ignorance and impotence. He therefore firmly opposed the contention of the Ockhamists that man of his own could achieve moral good, and that this could lead to merit *de congruo ;* this could only come about through the infusion of grace[51]. But whereas Bradwardine took the claim to merit *de congruo* as « the most famous error of all and the main reason why so many fall into Pelagianism », devoting some forty pages of his *De causa Dei* to it, Gregory considered it in the wider context of Pelagianism.

As with Bradwardine he opposed the suggestion of the Ockhamists that man could merit by free will alone, if God so willed. But he did so on very grounds, and ones which once again give a fourteenth-century stamp to his thinking. On the one hand he insisted upon the need for an additional aid from God if fallen man was to do good and resist sin ; on the other God could dispense with the habit of created grace, if He so willed. That is to say Gregory's standpoint was at once traditional in its ends and novel in its means. Ultimately it rests with God's saving will whom to reward, yet He was not bound to follow a set course in doing so. It is for that reason that God was able to pass by created habits and do directly that which He did through them. Accordingly, by His absolute power, God could accept a man as *gratus* without the habit of created grace, and, conversely, He was not obliged to accept as *gratus* one who was in grace ; for in each case God's award of merit was not governed by created habits[52].

Now while Gregory joined with the Ockhamists in rejecting the need for the habit of charity, his reasons were far from similar. The Ockhamists[53] placed all their emphasis in any meritorious action upon God's acceptance in such a way that it rendered both created habits and created actions devoid of intrinsic value. God, by His absolute power, was free to accept any action however or by whomever it had been accomplished ; whether it was from a sinner or from one in grace it rested with God to treat it as He thought fit. The action was therefore in itself neither good nor bad ; if God decided to regard it as good, it was good even though it was from a mortal sinner, and, similarly, even if it had been informed by grace, God could reject it if He so willed. Secondly, in putting the entire onus upon God, the Ockhamists concluded that a man could act

49. II, d. 29, q. 1, a. 1, 105 K-L.
50. II, d. 30-33, q. 1, a. 2, 112M.
51. II, d. 26, q. 1, a. 1, 93.
52. ... Quod possibile est de dei potentia absoluta aliquem esse deo carum et acceptum non habendo charitatem infusam... Secunda est quod possibile est aliquem habendo huius charitatem non esse deo carum et acceptum ad vitam eternam (I, d. 17, q. 1, a. 2, 86F).
53. See *Bradwardine and the Pelagians*, Part II, *passim*.

meritoriously *ex puris naturalibus ;* since, as Ockham said, the act alone counted God could reward or reject it. If taken to extremes, as in the case of Holcot, Buckingham and Adam of Woodham, there was no reason why God should not reward the mortal sinner and damn the man in grace.

With Gregory none of this applied. While he evinced a similar desire to unshackle God from a fixed mode of activity there were bounds to His freedom, imposed not by any constraint but by His own nature. Thus where for Ockham and his confrères the very constituents of creation appeared to undergo transformation (to say nothing of a God who could mislead and sin) so that good and evil, grace and sin, lost their intrinsic qualities and are as God will them, for Gregory they remained constant ; the change, if such it can be called, was in the relation of these qualities to God's will : grace still continued to engender goodness, but it did not necessarily follow that God should be governed by its presence in choosing whom to reward. God could still be free and good and evil could yet remain constant. Thus Gregory understood God's power to dispense with habits not as destroying them but as rendering them unnecessary ; it signified His freedom to achieve His end by other means, but the two must remain compatible.

The very nature of grace rendered it in no way indispensable to eternal glory. As a gratuitous gift from God it imposed no obligation upon Him to reward it, as if He were someone's debtor. On the contrary, as St Augustine said *(De Trinitate,* 13*)* all our merits were God's gift. Therefore they were not condign with His rewards whether eternal or temporal ; whatever the degree of godness in grace it could never approximate to the goodness in God's award of eternal life. In every case of merit God gave *ultra condignum*[54]. Hence when Gregory said that God, in His *potentia absoluta,* could reward without a previously existing habit of grace, supernatural aid was not withdrawn[55] ; it simply took on another and more direct form. Here Gregory asserted his Augustinianism ; for he was merely pointing to the inadequacy of any created form to act in lieu or independently of God's will : the final decision upon a man's eternal state must rest solely with the divine will. Consequently, Gregory concluded that no one, even though informed by habitual grace, could resist sin or overcome temptation unless he had an additional aid from God[56]. In all essentials this aid fulfilled the same function as the grace of final perseverance, in enabling a man, once

---

54. I, d. 17, q. 1, a. 2, 88 B-89 A.

55. Contra hoc potest argui, nam si conclusio esset vera, aut hoc esset quia homo ex suis naturalibus absque aliquo bono supernaturali sibi collato posset elicere dilectionem meritoriam. Aut propter specialem assistentiam et influentiam dei coagentis ad actum illum... Respondeo dicendum quod secundo modo... immediate conproducendo et movendo voluntatem... (*ibid.,* 89 D-F).

56. II, d. 26-28, q. 2, a. 2, 102 C-D.

justified, to remain free from sin ; and Gregory invoked St Augustine's own words from *De correptione et gratia* in this sense[57]. The influence of St Augustine is equally apparent in his discussion of the reasons for man's dependence upon this additional aid ; it was founded upon the relation between operating and cooperating grace, so that in every good action there was a twofold process. First God operated in us that we might want good ; secondly he co-operated with us that we might realize this desire. Each was inseparable from God's will. Only by the immediate presence of God's will could a man be rendered truly just[58]. Here, then, was the source of Gregory's additional divine aid : while it could, by His absolute power, by-pass habits, it must, whatever God's dispensation, be the final arbiter in a man's actions. We are thus brought back to an almost starkly traditional interpretation of grace, which owed its main inspiration to St Augustine in each of its two major premises : that God's special aid in some form had always been needed for man to do good, and that, as a result of Adam's sin, a further aid—in Gregory's case God's will acting directly—was required. Hence the dividing line between righteous man and fallen man was the need for God's added aid[59]. It was for Gregory to re-emphasise this traditional tenet at a time when it had been largely ignored both by the Ockhamists and Bradwardine.

Only over predestination did Gregory show a departure from tradition, probably in reaction against the ideas of Ockham and Duns Scotus with their emphasis upon the rôle of free will. For Gregory, on the other hand, the cause of predestination lay so entirely with God that no nuance could be discerned in His election of one and damnation of another save the fact that had He willed it[60]. God, far from loving all mankind and desiring the salvation of all individuals, deliberately discriminated between them, choosing to elect some and damn others[61]. Hence he interpreted Timothy 1, 2, 4, that « God wills all men to be saved » not as literally applying to all men, but men of every different sort and condition, high and low, rich and poor[62]. Those whose salvation God did not will were damned ; there was thus a double predestination : to reprobation as well as to glory. Each lay with God's will, and Gregory made no attempt to mitigate God's initial refusal to save all men. By placing the onus for reprobation squarely upon God's free refusal to bestow His mercy, Gregory dissociated himself from traditional Catholic teaching.

57. *Ibid.*, D-E.
58. *Ibid.*, q. 1, a. 3, 99G.
59. *Ibid.*, D-E.
60. I, d. 40-41, q. 1, a. 1.
61. Ad rationem ergo dico quod consequens est verum, scilicet quod deus non vult omnes homines salvos fieri (*ibid.*, a. 2, 160 M).
62. *Ibid.*, I, 46-47, q. 1, 180 M.

There remains, lastly, to consider the status of theology. From what has already been said it is not hard to see why it once more reverted to a position of complete independence from natural experience. Most of the leading thinkers of the period all joined in returning to the older view of theology as the perserve of scriptural truth, concerned with elucidating the articles of faith and fortifying its adherents. It was practical rather than speculative, to glorify God rather than to comprehend Him. The overriding contingency of creation and the consequent unknowability of God, together with all that was outside practical experience, cut the ties between theology and knowledge. Theology, as deriving from God's word, dealt with truths inaccessible to human experience. Even where it was still held that God's existence was amenable tro proof, as with Duns and Bradwardine, theology became increasingly confined to the articles of faith, so that, although God could be shown to be first cause or *ens infinitum*, His enactments still remained the property of revelation, knowledge of which was given only to those who believed. In these circumstances theology could have no place as an object of independent rational enquiry ; it dealt in eternal truths, where knowledge was bounded by contingency ; it alone gave certainty in belief, enshrined in God's decrees, where natural knowledge could only express God's power to override them. This attitude was fully shared by Gregory ; in his view theology was founded on scriptural truth and was therefore the exclusive property of the believer ; its purpose was to honour God and strengthen belief in Him[63]. The whole of his discussion was directed to establishing these propositions. It led to the complete reversal of the thirteenth-century conception of supporting revelation by reason ; it therefore denied theology any apologetic rôle, for, by definition, it excluded the infidel. Indeed the exclusiveness of theology was one of Gregory's main themes ; it was its *raison d'être*[64]. Consequently, not only did theological knowledge rule out any independant terrain where reason could operate ; it also precluded speculation about God or His nature other than as the creator of the world ; for it was in this aspect alone that we had been vouchsafed any knowledge of Him. It revealed Him to us not *sub ratione deitatis* but that we may glorify Him[65].

If these remarks have shown anything it is that Gregory was the exclusive protagonist of neither the *via antiqua* nor the *via moderna*. He shared the presuppositions common to the majority of his contemporaries, that knowledge and theology were distinct pursuits ; that God

63. *Prologue*, q. 1, a. 2, 3 C.
64. *Ibid.*, a. 4, 7 C.
65. *Ibid.*, q. 3, a. 4, 17 B-C.
Tertio quod ratione talis contractionis congrue potest dici quod deus inquantum glorificator vel glorificativus est subiectum theologie nostre. *(Ibid.)*.

was inaccessible to reason; that His actions were undeterminable; that creation was so contingent that neither the laws of nature nor ethics were invariable; and that by God's *potentia absoluta* they and all God's creatures could be superseded. Similarly, he was preoccupied with the same problems of delimiting knowledge, of overcoming Aristotelian and Arabian determinism in nature, and of reconciling free will with God's will (over grace and future contingents). But where these had led contemporaries, like Ockham, Holcot, Buckingham, Mirecourt, Autrecourt and Woodham, to an attitude of scepticism towards the infallibility of revealed truth, for Gregory they provided the grounds for reasserting dogmatic first principles. The very absence of a meeting place between revelation and reason made the authority of revelation all the more unchallengeable : speculation unfounded in scripture could have no bearing upon what belonged to faith ; and reason was both confined to what was verifiable and compelled to acknowledge the liability of its supersession by God in His absolute power. It was in making explicit this dualism between faith and reason that Gregory's thought was so important. In doing so he reasserted the full tradition of St Augustine, and as such can claim to be its true upholder during the earlier fourteenth century.

Gordon LEFF.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1958

et compléments d'années antérieures

(2e partie - suite[1])

III. — ÉTUDES CRITIQUES

SOURCES

88. *Saint Augustin et Cicéron.* I. *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin.* II. *Répertoire des textes,* par Maurice Testard, Paris, *Etudes augustiniennes,* 1958, 25 × 16, IV-392 et X-146 p.

89. *Les conditions matérielles de la lecture de Cicéron par saint Augustin* (compte rendu de la séance du samedi 10 mai 1958), *Revue des études latines,* 36, 1958, p. 48-49.

Pour mesurer l'influence de Cicéron sur saint Augustin, T. envisage deux aspects bien distincts : 1) celui de la formation non seulement littéraire mais philosophique d'Aug. ; 2) celui de l'utilisation et des citations de Cicéron dans les écrits augustiniens. C'est le premier aspect qui est le plus approfondi dans la thèse principale, p. 3-176 ; mais la petite thèse, « Répertoire des textes », rétablit l'équilibre en complétant surtout la 2e partie. — C'est avec raison, à notre avis, que T. a insisté sur la 1re partie : sa recherche menée avec la rigueur et l'impartialité de la science nous apporte réellement du neuf. Si, en effet, dans l'ordre littéraire, nul ne niait l'influence de Cicéron, dans l'ordre doctrinal, les recherches s'orientaient plutôt vers les sources platoniciennes et chrétiennes. Sans nier la prépondérance de ces deux facteurs décisifs dans la formation d'Aug., et en profitant des travaux les plus récents, de grande valeur, réalisés en ce domaine, T. nous révèle en Cicéron un vrai « Maître à penser » d'Aug. Mais cette influence doctrinale s'exerça moins sur la communication d'un ensemble solide de vérités définies, que par une révélation de l'idéal à poursuivre et un soutien persévérant dans la recherche du vrai. Cet idéal nouveau en effet, qui transforma à 19 ans la vie d'Aug., c'est celui de la « philosophie » au sens de l'Hortensius, celui de la recherche et de la possession de la Sagesse : influence doctrinale que personne n'ignorait, car les *Confessions* nous l'affirment clairement, mais T. nous en découvre beaucoup mieux le sens et l'importance en profondeur et en extension. D'abord, il montre par un ensemble d'indices convergents, que cette lecture cicéronienne dut réveiller chez Aug. les souvenirs chrétiens de son enfance (dont la survie pour les vérités fondamentales de la foi : existence de Dieu,

---

1. Voir le précédent *Bulletin augustinien pour* 1958 dans *Revue des études augustiniennes,* t. VII, p. 71-97.

immortalité de l'âme, sanctions de l'au-delà, est attestée par les *Conf.* jusqu'en pleine crise sceptique de ses 30 ans). Ce réveil explique bien le recours à l'Écriture et le passage au manichéisme. Là encore persiste l'influence cicéronienne : T. la décèle spécialement dans le premier ouvrage d'Aug., le *De pulchro et apto* : à côté d'un dualisme manichéen évident, dans l'analyse qu'en donnent les *Conf.*, IV, XIII, 20-XV, 26, il note deux traits cicéroniens : l'acceptation du *scepticisme* sur la nature corporelle ou spirituelle du moi pensant ; et la conception matérialiste de Dieu comme « masse pénétrée par la beauté de l'ordre », thèse opposée au manichéisme et conforme à la doctrine stoïcienne exposée par Balbus à qui se rallie Cicéron dans le *De nat. deorum*. De là ressort à la fois la persistance et la déficience de l'influence *doctrinale* de Cicéron qui porte en elle un germe de scepticisme : Aug. surmonte d'abord la tentation en cherchant l'assurance de la vérité dans le Christ que lui promet le manichéisme ; après sept ans, il commence à y céder en composant le *De pulchro et apto*. A son arrivée à Milan, après diverses déconvenues, les premiers sermons d'Ambroise ont pour résultat inattendu de le réduire pour un temps au scepticisme cicéronien ; la preuve qu'en donne T., p. 81-93, est un heureux complément des *Recherches sur les Confessions* de P. Courcelle qui n'examinait pas ces premiers contacts (octobre 384 à juin 385). L'exégèse de l'évêque catholique en détruisant les objections manichéennes fit apparaître à Aug. les deux doctrines comme également probables et lui fit adopter à leur égard l'attitude de l'Académie : scepticisme accommodant du reste, permettant la survie de certitudes fondées soit sur l'éducation chrétienne de Monique soit sur le bon sens (comme celle des nombres). Telle apparaît l'influence doctrinale de Cicéron : incontestable et limitée. T. la montre également, avec le même souci des nuances, dans la vie morale d'Augustin, le détachement des richesses, de l'ambition, de la rhétorique, du mariage : elle reste réelle, mais sans effets décisifs. Sur l'élan dû à l'Hortensius et ses répercussions en profondeur, cette analyse fouillée ouvre assurément de nouveaux aperçus.

Tout n'est pas de même valeur dans les preuves de détail. Évoquons ici l'ouvrage de M. Ruch *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, 1958, où tous les fragments qui nous restent de ce dialogue perdu sont étudiés et remis en un ordre nouveau dans le cadre plus général d'une thèse sur les dialogues philosophiques de l'antisuité. Les fragments dus à saint Augustin (R. en compte 13 ; cf. Tableau, p. 178) y sont discutés chacun à sa place ; mais l'ordre de la reconstruction ne correspond pas à celui de Müller, utilisé par Testard (Müller en compte plus de 100 et Ruch n'en admet que 96). Certains textes perdent ainsi leur valeur probante : par exemple, p. 35, note 4, T. fait appel à une réflexion du dialogue, qu'il attribue à Cicéron ; mais Ruch, p. 34-35, la place plus probablement sur les lèvres d'Hortensius en faveur d'une thèse opposée à celle de Cicéron. Ce n'est qu'un détail : il en est plusieurs autres dont T. reconnaît la fragilité ; et il faut louer son sens de la mesure. Mais dans l'ensemble, la démonstration est solide : les simples indices et hypothèses viennent seulement confirmer ou prolonger des certitudes bien assises. En temps opportun, de bons résumés (cf. p. 94, 128, 158) relèvent les étapes de cette influence durable de Cicéron sur la formation d'Aug. jusqu'à la crise sceptique de Milan.

Reste la dernière étape où le disciple dépasse de beaucoup le maître, quand Aug. découvre la métaphysique spiritualiste de Plotin en accord avec la Vérité révélée. Dans cet épisode, déjà bien étudié, T. relève encore la part de Cicéron, plus modeste, il le souligne, mais persistante. Dans la conversion d'Aug., il parle pour la préciser, p. 165-170, d'une action *morale*, réservant à Plotin l'influence métaphysique ; il me semble que la distinction serait plus claire en adoptant le point de vue même d'Aug. et je dirais plutôt : pour découvrir *le but* (la Vérité) c'est Plotin qui a tout fait ; pour trouver *le chemin* (J.-C.) c'est Cicéron qui aide et Plotin qui égare. Selon T. encore, l'*otium* philosophique de Cassiciacum répond bien à l'idéal de l'Hortensius, et Aug., comme le montrent ses dialogues de l'époque, y réalise la synthèse de sa

foi et de son « amour de la Sagesse ». Certes, cette sagesse est explicitement celle de Plotin, mais Aug. a tellement l'impression qu'elle est aussi celle de l'Hortensius qu'il émet l'hypothèse d'un Cicéron platonicien se faisant passer pour sceptique afin de mettre ses convictions spiritualistes à l'abri des railleries stoïciennes et épicuriennes (cf. *Cont. Academicos*, III, 17, 37) ; et il tient à cette vue, puisqu'il y revient vers 410 en écrivant à Dioscore (*Ep.* 118, III, 20 et IV, 24-26). T. en présente ici une explication très vraisemblable.

La 2e partie (p. 177-331), pour étudier Cicéron dans toute l'œuvre augustinienne, commence par changer radicalement de méthode. Au lieu d'analyses minutieuses des textes avec parallèles littéraires, indices et hypothèses, on a l'examen synthétique des citations certaines, ou du moins probables et significatives. On étudie leur répartition selon les œuvres augustiniennes, puis cicéroniennes, les jugements de valeur que saint Aug. porte à cette occasion sur son maître, les diverses manières dont il présente les citations, la liberté plus ou moins grande qu'il se permet à leur égard. Toutes ces considérations, appuyées d'exemples choisis, renvoient évidemment à l'inventaire exhaustif de la thèse annexe : *Répertoire des textes :* exposé fort soigné, muni d'index riches et pratiques ; chaque citation y est appréciée quant à sa certitude et sobrement commentée pour en dégager la signification. — On a relevé, dans cette partie synthétique, des faiblesses philologiques, qui s'expliquent en partie par l'étendue des deux œuvres à comparer et par l'orientation plus doctrinale de T. Signalons plutôt l'intérêt des conclusions d'ensemble qui confirment pleinement les résultats de la 1re partie : c'est dans les ouvrages philosophiques de Cicéron que se rencontrent les citations de loin les plus nombreuses et les plus importantes ; et celles-ci révèlent chez Aug. une reconnaissance pour son maître qui ne se dément pas. Certes, il n'hésite pas à le réfuter (avec vigueur parfois, quoique rarement) dans ses opinions contraires à la foi ; mais il lui garde une estime, totale pour son art oratoire, fidèle quoique mesurée par le « Maître à penser ». — T. nous donne enfin un intéressant parallèle des deux hommes, p. 170-176 et dans sa conclusion, p. 333-352, où il ramasse en un tableau harmonieux les riches résultats de son enquête.

F.-J. T.

90. *Augustine und Neo-Platonism*, par John J. O'Meara, dans *Recherches augustiniennes*, vol. I (supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 91-111.

Sous le titre « Augustin et le néo-platonisme », l'A. fait d'abord le status quaestionis d'un long débat autour de deux problèmes connexes : 1) la conversion d'Aug. était-elle d'abord au christianisme ou au néo-platonisme ou à un christianisme néo-platonisant ? 2) lequel des deux, de Plotin ou de Porphyre, a principalement influencé Aug. dans sa formation ? Ensuite, sur ce dernier point, A. maintient sa position favorable à Porphyre, et pour l'étayer, expose, dans un tableau de références à de nombreux ouvrages d'Aug., les éléments d'un thème qui est explicitement mis en relation avec Porphyre, et avec Porphyre seul, dans la *Cité de Dieu*. Au lecteur de soin de tirer la conclusion.

A. d. V.

91. *Some Ancient Brooms and Their Symbolism*, par Hugh H. Davis, dans *The Classical Bulletin* (Saint Louis, Miss.), 34, 1957-1958, 1-3.

Le symbolisme du *balai* dans l'antiquité. L'A. relève une référence dans Aug. *De civ. Dei*, VI, 9 où, sur la foi de Varron, l'usage du balai est mentionné à propos de la déesse Deverra et de l'accouchée.

92. *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, par Jean Mesot, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Suppl. 7, Schöneck/Beckenried (Schw.), Adm. der N. Zeitschr. f. Missionswiss., 1958, 23 × 16, xii-156 p.

L'A. ne veut pas donner une doctrine de la conversion des païens selon saint Ambroise, mais décrire l'activité déployée par celui-ci en vue d'amener les païens à l'Église. A part l'influence d'Ambroise sur les empereurs et sur un cercle restreint d'intellectuels, son activité de convertisseur se résume au fond dans la pastorale du catéchuménat, non dans la « mission » auprès des païens : c'est la communauté des fidèles qui semble attirer les nouveaux candidats au baptême et peut-être quelques intérêts temporels. L'A. annonce des lumières sur la conversion d'Aug., p. 2. De fait, il consacre un paragraphe du chapitre V à Augustin et ses amis, p. 126-132 ; bien informé de l'état de la question, il n'apporte aucun élément nouveau à part une nuance à l'affirmation de Courcelle, *Recherches*, p. 92, à propos des *Confess.*, VI, 3, 4. D'après l'A. Aug. aurait sincèrement désiré un entretien avec Ambroise, mais aurait craint que celui-ci, dont « caelibatus tantum eius mihi laboriosus uidebatur », VI, 3 ,3, ne comprenne pas ses difficultés morales, p. 128-129. — S'il n'est pas prouvé que Licentius reçut le baptême avec Aug. en 387, il ne me semble pas possible de déduire de l'*Ep.* 26 d'Aug., qu'il n'était pas baptisé du tout : voir Lic. *Carmen ad Augustinum* (vers 139 « quod... christiana fides connexit »), qui provoqua cette lettre. *Scholastik*, 1959, 291-292 = Faller ; *Theol. Literaturz.*, 84, 1959, 394-395 = Diesner ; *Theol. Revue*, 55, 1959, 62-63 = Hecher. A. d. V.

93. *Influsso del « De Paradiso », « De Cain et Abel », « De Noe » di S. Ambrogio in S. Agostino*, par Elena Canova, Università degli Studi di Torino, anno acc. 1954-1955, Tesi di laurea in Letteratura Crist. antica, dactyl., xxii-74 p.

94. *La « Expositio evangelii secundum Lucam » di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, par Piero Rollero, Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, X, 4, Torino, 1958, 25 × 17, 160 p.

Des traces des trois ouvrages ambrosiens choisis par E. Canova se trouvent surtout en *Cont. Faustum*, XIII, *De civ. Dei*, XV et XVI, *Quaest. in Heptat.* ; l'A. montre une influence certaine, mais limitée surtout par les buts différents des deux exégètes. Monographie elle aussi fort limitée, mais modèle du genre. — P. Rollero adopte le même genre et se limite à un seul ouvrage d'Ambroise : il en découvre l'influence en 5 œuvres augustiniennes : *De Serm. Dom. in monte*, *De cons. Evang.*, *Tract. in Io. Ev.*, et plusieurs *Serm.* La méthode des parallèles littéraires permet de mesurer non seulement le fait de la dépendance, mais aussi la grande liberté dont use Aug. à l'égard de ses sources qu'il ne se prive pas de critiquer à l'occasion, en vue surtout de modérer l'emploi de l'allégorie. Fort bonne étude. F.-J. T.

RÈGLE

95. *Précis d'histoire monastique*, par Patrice Cousin, coll. La vie de l'Église, Paris, Bloud et Gay, 18 × 15, s.d. (1958), 594 p.

Au chapitre vii, *Le monachisme en Afrique aux V^e^ et VI^e^ siècles*, p. 108-114, rapide aperçu sur les origines et le développement du monachisme africain d'après les opinions courantes dans les années 1930-1936.

96. *¿ Un cenobitismo preagustianiano en Africa ?*, par Jean-Manuel Del Estal, dans *La Ciudad de Dios*, CLXIX, 1956, 375-405 ; CLXXI, 1958, 161-195.

Le P. J.-M. Del Estal, défenseur acharné des thèses classiques sur les origines du monachisme africain, veut nous prouver qu'à Augustin revient le « mérite inaliénable » d'avoir introduit en Afrique la vie commune entre ascètes de même sexe. Plus vraisemblable m'apparaît l'opinion de R. Metz : « ...l'Église d'Afrique n'avait

pas dû attendre l'arrivée de saint Augustin pour favoriser la vie commune parmi les vierges », cf. *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, p. 502. Comment supposer en effet qu'à côté des fameuses « virgines subintroductae » n'aient existé des vierges vivant réunies dans un but de perfection et d'entraide ? Saint Cyprien demandait déjà d'éloigner les vierges mondaines du milieu des vierges saintes de peur qu'elles ne les contaminent en vivant parmi elles, *De habitu uirginum*, 17. Et le canon du concile d'Hippone de 391, qui recommande aux vierges sans famille de se mettre sous la direction de femmes d'expérience et d'habiter en communauté pour se garder mutuellement, ne fait qu'entériner une coutume. D'autre part, relevons une fois encore la méprise dont est victime, après bien d'autres, le P. Del Estal, à propos du canon 33 du concile de Carthage de 397 qu ireproduit textuellement le canon 31 du concile d'Hippone de 393, si l'on s'en rapporte à la meilleure des collections existantes des conciles d'Afrique, à savoir celle de Denys le Petit, et non à la collection tardive dite Collection isidorienne. Il n'est pas plus question de « monastères de vierges » en 397 qu'en 393 ; s'écroulent du fait même toutes les conclusions que l'on voulait en tirer. G. F.

97. *Des moines euchites à Carthage en* 400-401, par Georges Folliet, dans *Studia patristica*, vol. II, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 386-399.

98. *Nota sobre el agustinismo de los monjes de Cartago*, par Lope Cilleruelo, dans *La Ciudad de Dios*, CLXXII, 1959, 365-369.

99. *Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago*, par Juan-Manuel Del Estal, dans *La Ciudad de Dios*, CLXXII, 1959, 596-616.

Des rapprochements établis entre le comportement des moines de Carthage dont nous parle Augustin dans son *De opere monachorum*, et les mœurs des messaliens d'après le *Panarion* d'Épiphane, je concluais à l'existence à Carthage de monastères gagnés à l'hérésie messalienne, et par suite à l'existence en Afrique d'un monachisme importé d'Orient. — Cette thèse âprement réfutée par Lope Cilleruelo et Juan Manuel Del Estal (voir les références ci-dessus) avec les arguments traditionnels inspirés beaucoup plus par le sentiment que par une vue objective des faits, paraît acceptée par G.-M. Colombas, dans *Rev. d'hist. eccl.*, LIV, 1959, 279, T. Van Bavel, dans *Augustiniana*, 8, 1958, p. 554, n° 2124, et partiellement par Andrés Manrique, *La Ciudad de Dios*, 1960, p. 128. Mais le débat n'est pas clos, et nous aurons à apporter ultérieurement quelques compléments. G. F.

100. *« Ante omnia » et « in Deum » dans la « Regula sancti Augustini »*, par Tarsicius J. Van Bavel, dans *Vigiliae christianae*, XII, 1958, 157-165.

De l'utilisation de ces expressions par Augustin en plusieurs passages de ses œuvres, l'A. voudrait tirer argument en faveur de l'authenticité de la *Regula*. Encore faudrait-il que de telles expressions soient propres à Augustin ; pour l'usage de *« ante omnia »*, déjà chez Virgile, Tite-Live, Sénèque, etc., voir *Thesaur. ling. lat.* II, 2, col. 135-136 ; quant à *cor unum in Deum*, le contexte me paraît se retrouver à la fois dans les *Actes* et *Jean*, XVII, 21-23. — A noter aussi les vicissitudes du texte, puisque nous lisons dans la *Regula puellarum* (éd. Vega) : Primum igitur, ut diligatur a uobis Deus, deinde... ut sit uobis cor unum et anima una in Domino... G. F.

101. *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Note sur le plan de la Regula*, par Dominique Sanchis, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, p. 5-21.

Le paragraphe placé en tête de la *Regula ad servos Dei* — texte authentiquement

augustinien — fournit comme le leitmotiv de tout l'écrit ; union des cœurs et mise en commun des biens.

102. *Un Ordo Monasterii non amputé dans un manuscrit de Prémontré*, par L.-C. Van Dijck, dans *Analecta praemonstratensia*, XXXIV, 1958, 5-12.

Bref résumé des vicissitudes de l'*Ordo monasterii* dans l'Ordre de Prémontré. Imposé d'abord intégralement par saint Norbert, il fut amputé dès le XII^e siècle de l'*Ordo divini officii* qui apparaissait impraticable, d'où son absence de la plupart des manuscrits prémontrés qui nous ont conservé OM, et les querelles qui surgissent à cette époque sur l'authenticité même de la règle de saint Augustin. L'A. a cependant trouvé un ms. prémontré non amputé, du milieu du XIII^e siècle, ayant appartenu à l'abbaye de Prémontré (Biblioth. de l'abbaye de Wilten (Innsbruck) n. 21).

G. F.

POINTS D'HISTOIRE

103. *Rome et Véies.* Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain, par Jean Hubaux avec la collaboration de Jeanne Hubaux, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CXLV, Paris, « Les Belles-Lettres », 1958, 25 × 17, 408 p. et 10 planches.

La lecture de ce volume confirme ce que l'A. en dit dans son avant-propos : la matière de l'ouvrage est mieux définie par le sous-titre que par le titre, « recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain ». Plutôt qu'une histoire suivie des luttes entre Rome et Véies, l'A. nous présente une étude des légendes calendaires et chronologiques de l'histoire romaine, qui gravitent autour d'une crise cyclique de 365 ans, âge qu'aurait eu Rome, d'après Tite-Live, quand elle fut prise par les Gaulois. Une seconde crise cyclique, déterminée par l'approche d'une année 365, est mentionnée par Aug. *De civ. Dei*, XVIII, 53-54, crise qui cette fois, d'après un oracle divin, devait mettre fin à la religion chrétienne. L'A. consacre les deux premiers chapitres de son ouvrage à ce texte de saint Augustin. Il y reprend l'essentiel de divers articles publiés précédemment : *La crise de la trois cent soixante-cinquième année*, dans *Antiquité Classique*, 1948, p. 143 suiv. ; *L'Enfant d'un an*, dans *Latomus*, 1949, p. 143 suiv. ; *Saint Augustin et la crise cyclique*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, p. 943 suiv. ; *Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du IV^e siècle*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1954. p. 658 suiv. ; nous les avons signalés en leur temps dans notre Bulletin augustinien : voir *Revue des Etudes augustiniennes*, III, 1957, p. 293. Pas plus qu'alors l'A. ne cherche à identifier ici l'auteur ou les auteurs de cette pseudo-prédiction, ni même le milieu où elle a pu prendre naissance. Pour des raisons d'efficacité, il la croit élaborée très peu de temps avant la date fatidique indiquée comme devant mettre fin à la religion chrétienne (398) ; il insiste longuement sur les divers éléments rituels dont parle l'oracle et en trouve des correspondants proches ou éloignés dans la Pâque juive, dans le culte montaniste, dans les sacrifices de fondation ; il apporte de nombreux témoignages, parmi lesquels Aug. *De urbis excidio*, sur l'année 398 riche en catastrophes ; mais il n'a pas trouvé chez les Pères de la fin du IV^e siècle des indices d'un rapport qu'ils auraient établi entre leurs préoccupations eschatologiques et le cycle de 365 ans, malgré l'intérêt qu'ils manifestent à l'égard de l'apôtre des derniers temps, le patriarche Hénoch, dont la *Genèse* dit, V, 22-24, que ses jours furent de 365 ans... Le cycle de 365 ans doit bien trouver son origine, non dans la Bible, mais dans la chronologie légendaire du moyen âge romain. Et c'est bien ce que la suite de l'ouvrage tend à établir avec force détails : les pages 102 à 107, où l'A. esquisse une comparaison

entre les deux crises, celle de Rome païenne au temps des Gaulois et de Furius Camillus, et celle prédite de la religion chrétienne pour l'année 398, me semblent particulièrement éclairantes. A. d. V.

104. *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, par Bernhard Kötting, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, 1957 (1958), 125-139.

Cet article traite des pronostics de la fin des temps, spécialement en vogue pendant le IV^e^ siècle, de Lactance à Augustin. A mon avis, il traîne trop dans des considérations préliminaires sur l'origine païenne et judéo-chrétienne de la division du temps historique en périodes, sans mettre assez l'accent sur le caractère spécifiquement chrétien de la croyance d'une fin du monde certaine et définitive. Aussi, quand il aborde son sujet proprement dit, reste-t-il plutôt dans des généralités, qui n'apportent guère de précisions à ce que nous pouvons lire, par exemple, dans J. Hubaux, *Rome et Véies*, Paris, 1958 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1958, n. 103, dans *Revue des études augustiniennes*, VII, 1961, 176.

105. *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, par Pierre Courcelle, dans *Recherches augustiniennes*, vol. I (supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 149-186.

L'A. relève d'abord une série impressionnante de propos antichrétiens qu'Aug. a rapportés dans ses écrits, spécialement dans ses sermons. Il les groupe d'après les points précis sur lesquels ces propos attaquent les chrétiens ou la doctrine chrétienne. Ce relevé est des plus significatifs de la réaction païenne contre la nouvelle religion, d'ailleurs vieille déjà de 4 siècles ! Il ne permet cependant pas de conclusion définitive sur le caractère de cette réaction au temps même d'Augustin, tant que les propos antichrétiens mentionnés par d'autres Pères n'auront pas fait l'objet d'un inventaire complet. On doit, en effet, se poser la question : quelle valeur précise doit être attribuée à ces témoignages d'Augustin ? Renseignent-ils vraiment sur la mentalité païenne contemporaine de saint Augustin ? Le fait que, pour la plupart, ces propos se présentent dans une langue orale populaire ne permet pas, à lui seul, d'en rien conclure. Quand ils prennent toute leur signification d'un événement contemporain, la prise de Rome par exemple, le doute n'est pas possible ; dans les autres cas ils peuvent aussi bien provenir de la tradition apologétique chrétienne (Tertullien, Lactance) ou d'une œuvre antichrétienne des païens (Celse, Porphyre, Hiéroclès, Julien), soit qu'Aug. les y ait lus pour les placer dans la bouche d'un adversaire fictif, soit qu'il les ait entendus d'un adversaire réel dont il n'ignorait cependant pas — il le laisse parfois entendre — qu'il puisait dans un ouvrage antichrétien. Les auteurs païens s'étant pillés indéfiniment dans cette matière, il n'est guère possible de déterminer exactement la source ; l'ouvrage de Porphyre « Contre les chrétiens » en est certainement une. Voir aussi : W. den Boer, *Porphyrius als Historicus in zijn strijd tegen het Christendom*, dans « Varia Historica », Assen, 1954, 83-96 ; *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 646 dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 421. A. d. V.

106. *Saint Augustin et la religion romaine*, par André Mandouze. Compte rendu des Séances du Groupe strasbourgeois de la Société des Études latines, Séance du 30 mars 1957, dans *Revue des études latines*, XXXV année 1957 (1958), 69-71.

107. *Saint Augustin et la religion romaine*, par André Mandouze, dans *Recherches augustiniennes*, Vol. I (supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 187-223.

Le premier article pose le problème, le second l'élabore : quelle est l'attitude personnelle d'Augustin à l'égard de la religion romaine, son attitude doctrinale d'apologiste et de théologien, plutôt que son attitude pratique en face de tel ou tel païen ? Malgré les apparences, la question du paganisme, et plus précisément la question de la religion romaine, *prise en elle-même*, ne semble guère avoir intéressé Augustin ; sans doute, parce qu'il n'a jamais été adorateur de dieux païens : le paganisme de sa jeunesse était purement négatif, consistant dans le refus du baptême chrétien. Devenu chrétien, homme d'Église, Aug. ne s'occupe du paganisme qu'occasionnellement et toujours, quelque longs que soient ses développements, en fonction du christianisme : occasions polémiques, imposées ou provoquées, occasions pastorales suscitées par la promiscuité des chrétiens avec les païens dans la cité. — Il n'est pas aisé de résumer comme un tout cohérent l'argumentation d'Aug. contre la religion païenne, avec ses contradictions apparentes, ses déplacements d'objectifs, ses rebondissements d'idées à peine effleurées, le tout assaisonné d'ironie cruelle. Il faut savoir gré à l'A. de nous en faire saisir la trame à travers des textes nombreux : les dieux de Rome, au sens païen, n'existent pas (évhémérisme, astrologie) ; ce qui existe, les idoles, ce ne sont que des simulacres sans vie ; les interpréter comme signes de divinités cachées (numina) n'est qu'un leurre. Mais, et ici Aug. fait un retournement sensationnel, si les dieux n'existent pas, les démons existent et se révèlent par le moyen des idoles : les « dieux » sont des démons, mais les démons ne sont pas des dieux. Ce que l'adorateur des idoles prend pour des dieux, ce sont en réalité des démons, non les démons des philosophes, mais les anges prévaricateurs de la Bible. Cette identification, faite à la suite de l'Ancien Testament, permet à Aug. d'affirmer que le christianisme, à travers Israël, dont il est l'héritier, précède dans le temps le paganisme et réalise dans l'histoire le plan unique du vrai Dieu. — Cette attitude personnelle d'Aug. en face de la religion romaine, dans laquelle il n'a jamais été « engagé existentiellement » comme il le fut dans le manichéisme, méritait d'être mise en relief. Il faudra en tenir compte, ce qui n'a peut-être pas été fait suffisamment, pour apprécier la valeur des renseignements qu'à la suite de Varron, Aug. donne sur la religion romaine. Elle expliquera aussi la largesse de vue que découvrira sans doute, dans le comportement d'Aug. avec ses contemporains païens, celui qui entreprendra l'enquête sur ce sujet. A. d. V.

108. « *Credo quia absurdum* ». *Chi l'ha detto ?*, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di Erudizione e di Filologia*, volume secondo : *Per la Storia del Testo et dell' Esegesi biblica*, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1958, 17-21.

Réédition, quelque peu remaniée, de *Dinanzi al mistero*, dans *Stella matutina*, 1933, 9-11 et dans *Il Mamertino*, 1941, 26-28. Le mot-à-mot de l'expression ne se trouve pas dans Aug. à qui elle a été parfois attribuée, malgré sa mentalité contraire exprimée dans son *Epist.* 120, 3. L'expression voisine : « Credo quia impossibile » semble devoir son contenu à Tertullien, *De carne Christi*, 5. A. d. V.

109. *Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme*, par Bernhard Blumenkranz, dans *Recherches augustiniennes*, Vol. I (supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 225-241.

Le titre indique deux aspects de la question traitée ; le premier aspect cependant, Augustin et les juifs, n'est guère développé ; le deuxième aspect, Augustin et le judaïsme, forme le fond même de l'article. A vrai dire, ceux qui ont suivi les publications de l'A. ne trouveront ici rien d'autre qu'une petite synthèse de conclusions déjà connues. Qu'il me suffise de renvoyer à quelques études de l'A. : *Die Judenpredigt Augustins*, Bâle, 1946 (fondamental) ; *La parabole de l'enfant prodigue chez S. Augustin et S. Césaire d'Arles*, dans *Vigiliae Christianae*, II, 1948, 102-105 ;

Une survie médiévale de la polémique antijuive de saint Augustin, dans *Revue du moyen âge latin*, 1949, 193-196 ; *La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 1003-1012 ; *Vie et survie de la polémique antijuive*, dans *Studia Patristica* (2e Congrès d'Oxford), I, 1955, 460-476 ; et enfin l'enquête publiée dans la *Revue des études juives*, 1948-49, 1951-52, 1954, 1955, 1958, sur *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme*.

A. d. V.

110. *Prosper d'Aquitaine interprète de saint Augustin*, par G. de Plinval, dans *Recherches augustiniennes*, vol. I (supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, p. 339-355.

L'A. cherche à caractériser, à partir de ses œuvres, dont il retranche comme inauthentique le *De voc. omnium gentium*, p. 351, la position de Prosper d'Aquitaine vis-à-vis de la doctrine augustinienne sur la grâce. Cette position a varié ; d'une docilité passive à la doctrine d'Aug., qui se révèle dans les écrits polémiques, Prosper passe à une assimilation constructive de cette même doctrine, qu'on peut surprendre sur le vif dans le *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber*. Dû à une réflexion personnelle sur les écrits d'Augustin confrontés avec les objections des adversaires, ce changement ne s'expliquerait cependant pas sans l'influence de saint Léon et du milieu romain qui « a maintenu ou ramené Prosper dans... une théologie saine et large », p. 351, mais fidèle aux postulats majeurs de saint Augustin, p. 355. De cette influence l'A. pense trouver la preuve dans le *Ad cap. Gallorum secunda pars*, ouvrage qu'il considère comme une véritable *retractatio*, p. 351. Nécessairement schématique, cet article ne manquera pas de susciter d'ultérieures recherches pour confirmer ou contredire ses conclusions suggestives. A. d. V.

111. *Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin*, par Y.-M. Duval, dans *Mélanges de Science religieuse*, XV, 1958, 85-94.

L'A. croit trouver une dépendance 1) entre Léon, *sermo* 59, 4 et Aug., *In Ioh. ev. tract.* 117, 3 ; 2) entre Léon, *sermo* 32 et Aug., *sermo* 199 et 200. Dans ce dernier cas, la conclusion définitive est conditionnée par le rapport éventuel entre Léon et le sermon anonyme du ve siècle édité par Morin dans *Revue bénédictine*, XXXV, 1923, 232-235 et entre Léon, l'anonyme, Augustin et un sermon d'Optat de Milève édité par Wilmart, dans *Revue des sciences relig.*, 1922, 282-288. On sait que S. Léon dépend de S. Augustin pour d'autres textes ; ici le parallélisme des idées est indéniable, mais il est aussi tout naturel à propos des faits évangéliques dont il s'agit. Le parallélisme textuel cependant me semble très faible et peu convaincant : les idées communes, suggérées par des événements identiques, ne s'exprimeraient-elles pas tout naturellement par des termes très semblables ? A. d. V.

112. *Les voyages de saint Augustin*, par Othmar Perler, dans *Recherches augustiniennes*, vol. I (supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 5-42.

Cet article comble une lacune dans la biographie d'Aug. en réunissant tout ce qu'on peut trouver dans ses écrits sur ses voyages et ses séjours hors d'Hippone. D'abord des éléments psychologiques ; Aug. était voyageur malgré lui ; l'état toujours débile de sa santé, plus encore son tempérament contemplatif, l'auraient retenu chez lui si l'administration de son église, le zèle des âmes et la défense de la vérité catholique n'en eussent disposé autrement. Ensuite l'A. établit une liste impressionnante des voyages d'Aug. et de ses séjours hors d'Hippone ; il en indique la date, le lieu, le but ou l'activité, et puis la source qui en atteste le fait, voire les détails. De cette liste l'A. dégage d'un côté une carte routière, de l'autre une série de considérations et de renseignements du plus haut intérêt pour la connaissance de

l'activité et de la psychologie d'Augustin : le tout dûment basé sur les textes. L'A. souligne, à bon droit, combien l'exacte connaissance des voyages d'Augustin : de la saison dans laquelle il les effectue, des localités de séjour ou de relais, de la distance qui les sépare les unes des autres, peut aider à résoudre le problème de la datation des sermons ; il en donne quelques exemples. Bien que l'A. se défende d'être arrivé à des conclusions définitives, son étude marque un réel progrès dans la recherche sur la vie d'Augustin. Je me permets deux petites remarques : le rôle d'Augustin dans le monachisme africain est encore trop peu connu pour pouvoir l'appeler « fondateur » (p. 8) et pouvoir affirmer que la surveillance des monastères fondés dans diverses localités était un des nombreux motifs de ses voyages (p. 27) ; les Bénédictins de Saint-Maur ne sont pas les auteurs de la *Vita S. Augustini* (p. 20, n. 12) mais ses traducteurs, s'il faut en croire Dom Leclercq, *Mabillon*, II, 636 : « ... P. Vaillant et du Frische, qui traduisirent en latin la vie de S. Augustin, encore inédite, de Tillemont ». A. d. V.

113. *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, par Erwan Marec, Ministère de l'Algérie, Sous-Direction des Beaux-Arts, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958, 27 × 21,5, 260 p., nombreuses planches et plans.

Voir : H.-I. Marrou, *La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles*, dans *Revue des études augustiniennes*, VI, 1960, 109-154.

MANICHÉISME

114. *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, par Alfred Adam, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vierte Folge, VI, LXIX. Band, 1958, 1-25.

Familiarisé avec la gnose manichéenne, l'A. manifeste une grande sensibilité pour en dépister des traces chez Augustin. Il s'agit bien de traces, assez subtiles souvent, qui expliqueraient la manière personnelle d'Aug. de poser certains problèmes de l'anthropologie, du péché, de la prédestination, de l'Église, et de les résoudre ; qui expliqueraient aussi l'inspiration et l'unité de composition des *Confessions* en XIII livres (8 sphères de ténèbres, I-VIII, 5 éléments de lumière, IX-XIII) et la répartition du *De civ. Dei* en XXII livres (comme le *Grand Évangile* de Mani). L'A. ne fait aucunement d'Aug. un manichéen : sa conversion au christianisme est absolue. Mais l'A. conçoit le christianisme à la manière de Harnack (p. 2) et c'est dans Augustin, chrétien de cette trempe, qu'il relève les traces manichéennes. Il n'est pas douteux que le long séjour chez les manichéens, à un âge où la personnalité est en pleine formation, n'ait profondément marqué Augustin. Autre chose d'accepter comme traces possibles ou certaines celles que l'A. relève : la « participatio Dei » (p. 21), son sens de l'unité-totalité s'expliquerait aussi bien par le néo-platonisme ; et ailleurs il est difficile de se prononcer entre influence manichéenne et paulinienne, le manichéisme étant lui-même imprégné d'éléments bibliques. Cependant l'étude d'Adam est une précieuse contribution à l'approfondissement du problème. A. d. V.

115. *Liturgie et pratique rituelle dans le manichéisme* (suite), par H.-Ch. Puech, (résumé des cours faits au Collège de France durant l'année scolaire 1957-1958), dans *Annuaire du Collège de France*, 58e année, Paris, Imprimerie nationale, 1958, p. 239-245.

La répartition des fidèles de la « Sainte Religion » peut être présentée soit dans le cadre d'une hiérarchie à cinq degrés (« Maîtres », « Évêques », « Prêtres », « Élus », « Auditeurs »), soit sous la forme également attestée d'une communauté uniquement composée de deux classes : celle des « Élus » et celle des « Auditeurs » ou « Catéchu-

mènes ». A partir des *Kephalaïa*, d'un fragment de Tourfan, du ms. latin trouvé près de Tébessa, et aussi de quelques textes de S. Augustin et des Pères, l'A. détermine d'une manière très précise ce qui distingue l'Élu de l'Auditeur, les Saints des Appelés ; ce qui les distingue radicalement, c'est leur *genus uitae*. Aussi les Élus constituent-ils à eux seuls la *regula sanctitatis*. Le statut des Auditeurs leur interdit toute chance de salut, leurs actions même tolérées, leurs activités mêmes permises sont, de fait, autant de violations du « code de sainteté ». Toutefois les actes permis aux Auditeurs changent de sens dans la mesure où ils sont accomplis en faveur des Élus. D'où la valeur sacrée de l'aumône à condition qu'elle soit faite aux seuls Saints.

G. F.

116. *Juan de Torquemada. Symbolum pro Informatione Manichaeorum* (El Bogomilismo en Bosnia), Edición crítica, introducción y notas por Nicolás López Martínez y Vicente Proaño Gil. Publicaciones del Seminario metropolitano de Burgos, Serie B, Vol. 8, Burgos, Seminario metropolitano, 1958, 25,5 × 17, 148 p.

Il existe du *Symbolum pro informatione manichaeorum* de Jean de Torquemada trois manuscrits : Vat. lat. 974, Vat. lat. 976 et Paris B.N., lat. 1. 440 ; les éditeurs ont choisi Vat. lat. 974 comme texte de base de leur édition. L'introduction relate les circonstances dans lesquelles Torquemada a composé son traité qui est un symbole de la foi catholique en 50 thèses, opposées une à une à des doctrines dites manichéennes, mais qui de fait sont des doctrines enseignées par les Bogomiles de Bosnie au xv^e^ siècle. A cette époque le manichéisme primitif et le bogomilisme ont atteint un stade d'évolution qui rend hasardeuse toute comparaison avec le manichéisme qu'Aug. a connu. Les éditeurs ont identifié les passages d'Augustin cités nommément par Torquemada ; il y a probablement aussi quelques citations implicites. Il est remarquable qu'à quelques exceptions près, les citations augustiniennes ne sont pas invoquées pour exposer ou réfuter le « manichéisme », mais pour éclairer la foi catholique. Cependant l'utilisation d'Augustin par Troquemada et la forme évoluée du manichéisme qu'est le bogomilisme bosnien du xv^e^ siècle, ne manqueront pas d'intéresser les augustinisants. A. de V.

PÉLAGIANISME

117. *Points de vue récents sur la Théologie de Pélage*, par G. de Plinval, dans *Recherches de science religieuse*, XLVI, 1958, 227-236.

L'A. analyse, pour en souligner les qualités et les défauts, deux ouvrages récents sur Pélage : Torgny Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Upsal-Wiesbaden, 1957 ; voir compte rendu dans *Revue des études augustiniennes*, IV, 1958, 76 = G. de Plinval, et : John Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study*, Cambridge, 1956 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 38, dans *Revue des études augustiniennes*, V, 1959, 163-164. A. d. V.

118. *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, par Gisbert Bouwman, Analecta Biblica, 9 Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1958, 24,5 × 17, xx-154 p. + 2 fasc.

119. *Juliani Aeclanensis Commentarius in prophetas minores tres : Osee, Joël, Amos* (Relatus in thesi defensa coram Pont. Inst. Bibl. 24. IV. 1958, par Gisbert Bouwman, dans *Verbum Domini*, 36, 1958, 284-291.

L'article (n. 119) résume la thèse (n. 118). Celle-ci est consacrée au Commentaire de Julien d'Éclane sur Osée, Joël et Amos. Après une introduction, l'A. expose

l'histoire du texte, l'état du texte, sa langue et son style ; étudie le texte biblique dont disposait Julien, ses principes herméneutiques et finalement son exégèse ; 4 tables, dont une précieuse liste de mots latins et grecs, achèvent le volume. L'étude se meut sur le terrain de la philologie et de l'histoire de l'exégèse : la langue de Julien, étant très personnelle, réclame beaucoup d'attention mais ne peut être parfaitement comprise sans le recours à l'exégèse biblique. Important à mes yeux est le chapitre dans lequel l'A. expose les principes herméneutiques de Julien en analysant les termes de *consequentia, excessus, theoria* et *allegoria* (p. 80-124). Il n'y a pas à chercher en tout cela d'influence d'Augustin ou de réaction contre lui : le commentaire étudié ne trahit pas l'hostilité qui oppose les deux hommes. C'est dans l'introd. (p. 1-23) que l'A. éclaire indirectement cette hostilité en spécifiant les écrits polémiques qu'elle a provoqués, et en brossant le portrait de Julien. Quant à l'attribution à Pélage, par G. de Plinval (suivi en cela par *Clavis Patrum*) de certains écrits exégétiques et de certains écrits douteux. l'A. reste réticent, le plus souvent pour des raisons de langue et de tournure d'esprit (p. 15-16 par ex.). Le *Praedestinatus* serait plutôt de Julien que d'Arnobe le Jeune (p. 19). Quant à la canonisation de Julien (p. 23, n. 4) voir Marrou, dans *Festschrift f. B. Altaner*, 1958, 434-437 : ce *Bulletin augustinien*, n. 120. A. d. V.

120. *La Canonisation de Julien d'Éclane*, par Henri-Irénée Marrou, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches*, 77, 1957 (1958), 434-437.

C'est Petrus de Natalibus, qui, par crasse ignorance, reproduisant avec des adjonctions et des suppressions la notice de Gennade de Marseille sur Julien (*De viris illustr.* XLVI) dans son *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis et multis voluminibus collectis*, III, XXXVIII (1369/1372 ; éd. princeps Vicenza 1493) a canonisé Julien d'Éclane, tout en plaçant en même temps un Augustin, contre qui Julien aurait agi, parmi les hérétiques ! Ce serait lui encore qui aurait introduit dans la biographie d'Augustin la légende de l'Ange rencontré au bord de la mer. A. d. V.

121. *Mario Mercatore Polemista antipelagiano*, par Serafino Prete, Scrinium theologicum XI, Turin, Marietti, 1958, 24 × 17, 64 p.

Ce petit volume sur Marius Mercator polémiste antipélagien comporte 4 chapitres traitant 1° de la vie de M. M. ; 2° de ses écrits ; 3° de sa contribution à l'histoire du pélagianisme ; 4° de sa valeur de théologien et de polémiste. Je ne nierai pas l'utilité de l'ouvrage. Celle-ci consiste, à mon avis, dans le fait qu'il réunit dans un ensemble bien lisible ce que d'un côté Ed. Schwartz, en un latin concis et torturé, a accumulé de détails dans sa préface à l'éd. d'œuvres de M. Mercator dans *Acta Concil. Œcum.*, tomus I, col. V, p. VIIII-XIIII, et ce que de son côté Lepka a publié de remarques sur l'originalité des répliques de M. M. à Julien d'Éclane, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, XXVII, 1931, 572-579 ; bien entendu les textes auxquels Schwartz réfère par des chiffres sont reproduits in extenso en bas des pages, ce qui est d'une grande commodité. Seulement, aux problèmes déjà anciens posés au sujet de M. M. l'A. n'apporte aucun essai de solution. Je laisse de côté son rôle mal définissable dans la lutte contre le nestorianisme (aspect exclu par l'A. dans son titre) ; mais son rôle dans la lutte antipélagienne en Orient ? Et qu'en est-il au juste de ce Rufin, syrien, importateur à Rome de l'hérésie propagée par Pélage ? et de la collusion, dès l'origine, entre nestorianisme et pélagianisme, de ce grief de complicité, d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine, étudié naguère — sans attirer M. M. dans le débat — par

J. Plagnieux, *Revue des ét. august.*, II, 1956 (Mémorial Bardy), 391-402 ? Mercator peut être un piètre historien, je le croirai volontiers : il eût été instructif de le montrer dans la succession réelle des faits. Non, cette étude ne fait pas avancer nos connaissances ; elle fournit un *status quaestionis* bien lisible, et c'est en l'occurrence un grand mérite. A. d. V.

BIBLE — EXÉGÈSE

122. *Saint Augustin, saint Ambroise et Aquila*, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, volume II : *Per la storia del testo e dell' esegesi biblica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, p. 229-243.

Texte de la communication du P. Vaccari au Congrès augustinien de Paris, 1954, cf. *Augustinus Magister*, vol. III, p. 471-482. Compte rendu dans *Bulletin augustinien pour* 1954, n° 450, dans *Rev. ét. august.*, III, 1957, p. 287.

123. *Tranelli di citazioni bibliche*, par A. Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II : *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, p. 3-16.

Dans la 4e partie de cet article, sous le titre « Citazioni misconosciute », p. 11 et s., le P. Vaccari, dont il nous faut admirer une fois de plus la minutieuse acribie, identifie plusieurs citations scripturaires faites par Augustin : 1° *Confessiones* IV, 3 (Skutella, p. 55, 1. 29) : fidit in falsis et pascit ventos = *Prov.* 9, 12 d'après les *Sept.*, ou 10, 4 d'après la Vulgate (voir également *Cont. Cresc.*, III, 9). — *Ibid.*, V, 7 (Skutella, p. 81, 1. 11) : fidelis homo cuius totus mundus diuitiarum est = *Prov.* 17, 6 d'après les *Sept.* — 2° *En. in ps.* 141, 1 : honorare oportet uerba praeclara = *Prov.* 25, 27 d'après les *Sept.* — 3° *Speculum* (C.S.E.L. 12, p. 450, 8) : Indisciplinatis obviat mors, moritur autem insipiens in peccatis = *Prov.* 24, 8 b, 9 a. — *Ibid.* (C.S.E.L. 12, p. 467, 5) : Melior est vir sapiens quam fortis, et vir prudentiam habens quam ager magnus = *Prov.* 24, 5. — *Ibid.* (C.S.E.L. 12, 480, 7) : Melior est pauper ambulans in ueritate, quam dives mendax = *Prov.* 28, 6. — *Ibid.* (C.S.E.L. 12, p. 530, 12) : Sicut tinea vestimento et vermis ligno, ita virum perdet mulier maligna = *Prov.* 12, 4. — *Ibid.* (C.S.E.L. 12, 542, 10) : Intuere itaque... de tenebris = *Job.* 37, 14-15. — *Ibid.* (C.S.E.L. 12, 602, 2) : Iracundus agit... sustinet = *Prov.* 14, 17. — Ces précieuses corrections en appellent d'autres que l'A. a omis de signaler, par exemple *Contra Secund.* XXVI... ne fidendo falsis, sicut scriptum est, ventos pascas ; *Epist.* 105, 6 : qui fidit... ; *De bapt. c. don.* VI, 12, 18 : qui fidens... ; ces trois passages citent *Prov.* 9, 12 d'après les *Sept.* G. F.

124. *Recupero d'un lavoro critico di S. Girolamo*, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II : *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, p. 83-146.

Des livres de l'Ancien Testament révisés par Jérôme sur les Hexaples d'Origène, il ne nous restait que les *Psaumes* et le livre de *Job*. Le P. Vaccari tente de démontrer que de nombreux passages des autres livres se retrouvent dans la littérature ecclésiastique des v-viie siècles : par exemple la citation des *Proverbes* 16, 1 dans *Cont. duas epist. Pel.*, n. 19, et de *Prov.* 31, 10-31 dans *Sermo* 37 de S. Augustin serait faite à partir de la recension hexaplaire de Jérôme. — Il en serait de même pour les citations de l'*Ecclésiaste* 7, 3 et 5 dans *De civ. Dei*, 17, 20 ; 7, 17 dans *T. in Io.* 95, 2 ; 10, 1 dans *T. in Io.* 1, 14 et *Cont. epist. Parm.* II, 10, 20 ; 12, 7 dans *De Gen. ad lit.* X, 9 ; *Epist.* 166, 26 et *Epist.* 190, 17. Quant à la révision hiéronymienne du *Cantique des Cantiques*, le P. Vaccari a eu la chance d'en retrouver le texte dans l'*Expositio*

Epiphanii episcopi cyprii in Cantica Canticorum (Cod. Vatic. lat. 5704) ; il peut ainsi nous en donner la première édition critique (p. 129-140) avec de nombreux *Testimonia* dont 26 tirés de S. Augustin. — Les minutieuses recherches du P. Vaccari enrichissent nos connaissances relatives aux versions de la Bible circulant en Afrique en ce début du v^e^ siècle. Peut-être aurait-il pu tirer davantage des citations bibliques faites par Augustin s'il avait utilisé les quelques index ou tables ou répertoires déjà existants, comme celui de M^lle^ A.-M. La Bonnardière pour le Cantique des Cantiques. G. F.

125. *Jeremias-Zitate in Väter-Schriften.* Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben, par Joseph Ziegler, dans *Theologie aus dem Geist der Geschichte,* Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historischen Jahrbuches,* 77, München, Karl Alber, 1958, 347-357.

L'article ne mentionne guère de citations de Jérémie dans les écrits d'Augustin. Nous le signalons ici parce qu'il donne une série de principes précieux qui devraient être appliqués à la confection d'Indices scripturaires dans toute édition d'écrits patristiques.

126. *Les douze petits prophètes dans l'œuvre de saint Augustin,* par A.-M. La Bonnardière, Biblia Augustiniana fasc. 24, dans *Revue des études augustiniennes,* III 1957, 341-374.

Répertoire des citations par Aug. des douze petits prophètes, précédé de quelques remarques : avant la rédaction du *De civ. Dei,* XVIII seq., Aug. ne semble s'intéresser aux petits prophètes que pour des raisons occasionnelles, rencontre d'un verset dans le Nouveau Testament ou dans la liturgie, consultation sur le sens d'un verset par un correspondant, défense du sens obvie contre païens et hétérodoxes ; dans le *De civ. Dei,* XVIII, XX il s'y intéresse pour eux-mêmes et les fait entrer comme élément essentiel dans son développement, parce qu'il y découvre une valeur christique et ecclésiologique. A. d. V.

127. *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um* 1200, par Friedrich Ohly, Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftliche Reihe nr. 1, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1958, 25,5 × 18, VI-328 p.

Dans cette étude sur le *Cantique des cantiques,* l'A. trace les lignes fondamentales d'une histoire de la manière dont le *Cantique* a été expliqué en Occident jusqu'aux environs de 1200. Cette histoire reflète les divers visages que présentent la théologie et la spiritualité à la même époque. L'A. ne consacre que quelques pages, 46-48, à S. Augustin, où il s'inspire surtout de P. Simon, *Sponsa Cantici. Die Deutung der Braut des Hohenliedes in der vornizänischen griechischen Theologie und in der lateinischen Theologie des* 3. *und* 4. *Jahrhunderts,* Diss. théol. cath., Bonn, 1951, dactylogr., p. 67-83. Il y a peut-être plus que l'intérêt « apologétique » qui explique les quelque 174 citations par Aug. du *Cantique* : pour lui le *Cantique* est en relation étroite avec le mystère de la liturgie baptismale et a un réel intérêt pastoral ; voir La Bonnardière, *Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de saint Augustin,* dans *Revue des ét. aug.,* I, 1955, 225-237. L'influence possible d'Aug. sur les commentateurs du moyen âge n'a pas été étudiée en détail. Signalons cependant Bède le Vénérable, p. 57, qui consacre le premier livre de son *In cantica canticorum allegorica expositio* à une défense de la grâce contre Julien d'Éclane, et, pour l'histoire spirituelle de l'ordre des Augustins, le paragraphe consacré aux Chanoines de saint Augustin, p. 217-249. A. d. V.

128. *Sur le texte de Ps.* 17 (16), 14, par R. Pautrel dans *Recherches de Science religieuse*, XLVI, 1958, 78-84.

Dans cette note il est aussi fait appel au témoignage d'Aug. qui donne la leçon « perdens de terra, dispertire eos », *Enar. in ps.* 16, 13 (verset 14), mais connaît aussi la leçon « A paucis de terra » ; il a même consulté des codices grecs à ce sujet, *Ep.* 149, 3, *ad Paulinum.*

129. *Notes d'exégèse augustinienne : Psalterium et Cithara*, par Henri Rondet, dans *Recherches de Science religieuse*, XLVI, 1958, 408-415.

L'A. relève dans la prédication d'Augustin les leçons qu'il sait tirer de la distinction entre les instruments de musique, dont le nom apparaît dans les Psaumes : le psalterion, la cithare, le tambourin. A partir des nuances de l'explication l'A. suggère de plus, d'utiles indications pour dater certains sermons. A. d. V.

130. *O primeiro Hemistíquio do Versículo quarto do Prólogo de S. João na Doutrina de Santo Agostinho*, par Américo Do Couto Oliveira, dans *Theologica* (Braga), 2, 1958, 67-82 ; tiré à part, Braga, Tipografia da Oficina de S. José, 1957, 24 p.

On trouvera dans cet article tous les éléments (patristiques, doctrinaux et manuscrits) du problème, tant de fois débattu, de savoir si dans le quatrième verset du Prologue de saint Jean il faut lire, comme Aug. et bien d'autres : « *Et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in illo vita erat* ». Cf. *In Ioh. evang. tract.* I, 16. La leçon augustinienne serait la plus ancienne ; la manière dont Aug. l'interprète paraît bien trop philosophique à certains exégètes ; mais elle est conforme au sens que comporte le mot « vie » dans tout l'évangile de saint Jean et s'harmonise mieux avec l'argument du Prologue. Elle n'est pas l'unique interprétation possible. Cependant on ne peut décemment s'appuyer uniquement sur une interprétation apparemment plus orthodoxe pour abandonner une leçon traditionnelle. A. d. V.

131. *El estudio literario de la Biblia.* Notas históricas, par L. Alonso Schökel, dans *Razón y Fe*, 157, 1958, 465-476.

Dans cet article, un paragraphe est consacré à la conception d'Aug. de la valeur littéraire des Écritures ; il s'appuie sur le *De doctrina christiana.*

132. *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré*, Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pont. Athenaeum « Angelicum » de Urbe, par Albert Desroches, Ottawa, Ed. de l'Université, 1958, 24 × 16, 150 p.

Je laisse à d'autres le soin de juger l'ensemble de cette thèse, dont ni le sujet ni la manière de le traiter ne relèvent de la patristique. Une note préliminaire dans le chapitre I « Sources traditionnelles et pensée de saint Thomas sur l'élément formel de l'inspiration » fait à S. Aug. l'honneur d'avoir « formulé avec le plus de profondeur les résultats de son enquête théologique sur le délicat problème de la coopération entre Dieu et l'auteur inspiré (p. 20) », mais il n'analyse point les éléments de cette enquête et il m'est avis que ses affirmations ne sont pas le fruit d'un contact direct avec tous les textes d'Augustin sur le sujet. A. d. V.

133. *La trilogie « forma, figura, exemplum », transposition du grec τύπος, dans la tradition ancienne du texte latin de S. Paul*, par Jean Doignon, dans *Latomus*, XVII, 1958, 329-349.

Le caractère de cette recherche ne permet pas d'en résumer l'argument. L'A. y étudie les équivalents donnés à τύπος par les représentants anciens du texte latin de S. Paul : *forma, figura, exemplum.* Il applique la stricte méthode philologique,

et découvre comment les traducteurs ont obéi, dans le choix entre ces trois équivalents, non aux principes d'une réflexion théologique, voire sémasiologique, mais à des habitudes du latin qui excluent certains tours et en favorisent d'autres. Saint Aug. fournit une grande partie des témoignages invoqués. A. d. V.

134. *Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat,* par W.-F. Bolton, dans *Traditio,* XIV, 1958, 359-366.

A propos de l'emploi de la parabole et de l'allégorie dans la légende de Barlaam et de Josaphat, l'A. fait un rapprochement suggestif avec l'attitude d'Aug. à l'égard des paraboles et figures scripturaires, exprimée dans le *De doctr. christiana,* II, 6, quant à leur beauté littéraire, III, 7-8, quant au profit spirituel qui découle de leur bonne intelligence.

135. *The « Daemonium meridianum » and Greek and Latin Patristic Exegesis,* par Rudolph Arbesmann, dans *Traditio,* XIV, 1958, 17-31.

Le « daemonium meridianum » a fait les frais de nombreuses études. L'A. en expose l'interprétation de l'exégèse grecque et latine. Aug. en parle dans *Enarr. in ps.* 90 *sermo* 1, dont le sujet est la tentation sous toutes ses formes. Le « démon de midi « signifie ici la persécution qui cherche, non à exterminer les chrétiens par la mort rapide, mais à les faire apostasier par des tortures raffinées et prolongées. Cette explication a fait fortune au moyen âge, à côté de celle de Jérôme, qui voit dans le « démon de midi » des faux docteurs, spécialement les origénistes. L'A. fait remarquer qu'Aug. était conscient de la difficulté du passage ; mais dans ses homélies il cherche en premier lieu à nourrir spirituellement son peuple : d'où son exégèse figurative. Jérôme signale la croyance populaire en des démons spécialement dangereux à l'heure de la chaleur de midi ; Augustin ne le fait pas ; cela ne veut pas dire qu'il en ignorait l'existence (p. 29). A ce propos on pourrait signaler : *De civ. Dei,* XXII, 8, 7 : « adolescens, qui cum die medio tempore aestatis... daemonem incurrit ».

A. d. V.

136. *Sacred Scripture : The Recourse of St. Augustine,* par Donald Bates, dans *The Tagastan* (Washington), 20, 1958, 24-42.

L'A. expose le rôle des Saintes Écritures dans la conversion de saint Augustin, d'après les *Confessions.* Sa conception suit de près celle de Ch. Boyer, *Christianisme et Néo-platonisme dans la Formation de saint Augustin,* Paris, 1920. Bonne synthèse, qui n'apporte aucun point de vue nouveau. Il resterait à étudier quel contact, direct ou indirect, Aug. a eu avec les Écritures au temps où il était manichéen : *Conf.,* VI, 4, 8 « iam non *illo oculo* mihi legenda proponerentur *quo antea* videbantur absurda », invite à une enquête. A. d. V.

137. *Langland and Two Scriptural Texts,* par Alfred L. Kellogg, dans *Traditio,* XIV, 1958, 385-398.

Il s'agit de deux citations scripturaires de Langland dans son *Piers Plowman* ; seule la première nous intéresse ici « ponam pedem meum in aquilone, et ero similis altissimo », *op. cit.,* C. Passus, II, 109-115, ed. W. Skeat, Oxford, 1886, I, 31. La citation est une contraction d'*Isaïe,* xiv, 13-14, d'après Aug. *Enar. in ps.* 47 ; *P.L.,* 36, 534 ; voir Kellogg, *Satan, Langland and the North,* dans *Speculum,* XXXIV, 1949, 413-414. Mais Langland écrit *pedem* au lieu de *sedem.* Ce n'est pas une faute de copiste, p. 387 n. 2. Il n'y a cependant aucun témoin de cette leçon avant Langland, semble-t-il. Langland savait peut-être qu'Aug. dans *Enar. in ps.* 1, 4 et 35, 17 cite *Isaïe,* l.c., à propos de *pes superbiae* du psaume 35, 12 et connaissait peut-être

le sens augustinien de *pes* = *amor* dans *Enar. in ps.* 9, 15 et 120, 5 par exemple, tou comme Bradwardine qui dit : « Pes meus amor meus » (cf. *Conf.*, XIII, 9), *De causa Dei*, ed. Saville 1618, 481. Il ne semble pas que Langland ait cherché une allitération qui, dans la trad. anglaise d'*Isaïe*, est en faveur du *s (sedem)* : « sett mi sete I sall » *Cursor Mundi*, cité p. 389. Reste que Langland, conscient ou non de l'interprétation augustinienne, a dû choisir *pedem* intentionnellement, sans doute dans un but littéraire. A. d. V.

LITURGIE

138. *Die Taufe.* Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, par Alois Stenzel Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens, Innsbruck, Felizian Rauch, 1958, 22,5 × 14, 320 p.

Ce que J. Jungmann a fait pour la liturgie de la Sainte Messe, *Missarum Solemnia*, 1948, Stenzel l'a entrepris pour la liturgie du baptême : retracer la genèse et l'évolution du rite baptismal qui est devenu le rite de l'Église romaine, pour pouvoir orienter efficacement les nécessaires efforts d'adaptation du rite baptismal aux exigences de la pastorale moderne. La manière dont l'A. a conçu (Introd. p. 9-11) et exécuté son travail n'échappe pas à quelques remarques. Si la première intention du rite, ou plutôt de l'Église en adoptant un rite, est de rendre active la participation de l'homme au mystère qui s'accomplit dans le rite, peut-on expliquer la genèse et l'évolution de ce rite par les seuls facteurs extérieurs sans faire appel à la théologie du sacrement et à l'histoire du dogme ? Certes, il faut se limiter et on peut se fier à la culture théologique du lecteur ; il ne faut pas lui en demander trop ! Et s'il découvrait que cette omission du point de vue doctrinal n'est pas sans influence sur l'organisation de l'analyse historique et sur l'orientation des réformes liturgiques que l'A. propose (p. 294-308) ? Dans le domaine historique, qu'il s'est réservé, l'A., bien qu'il donne une riche et solide documentation, suppose encore chez son lecteur une connaissance des faits, des problèmes et de la littérature, qui n'est l'apanage que des spécialistes. Ajouterai-je que le style abrupt et rapide, disant beaucoup de choses en peu de mots, ne facilite pas la lecture ? « Werk einer jungen, unverbrauchten Kraft » dit Jungmann : Zum Geleit, p. 5 ; l'ouvrage n'aurait-il pas gagné à mûrir ? — Ces réserves faites, l'étude mérite toute notre attention. L'A. trouve dans l'histoire du catéchuménat les éléments qui déterminent et, finalement, figent le rite baptismal occidental ; il y cherche aussi les éléments d'une possible réadaptation : sur ces points je crois que les liturgistes ne refuseront pas leur accord de principe. C'est au cœur du catéchuménat que l'A. place la discipline de l'arcane, élément nécessaire d'une initiation culturelle aux mystères de la foi ; je crois que c'est la seule manière satisfaisante de rendre compte de son origine, de sa portée et de sa disparition : voir H. Clasen, *Die Arkandisziplin in der alten Kirche* (thèse), Heidelberg, 1956 ; *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 169, dans *Revue des étud. aug.*, V, 1959, 293-294. L'A. fait un fréquent appel à Augustin, bien plus : il fait d'une description du rituel d'initiation d'après Aug. (p. 177-184), comme un moment caractéristique de l'évolution en Occident. En cela, il est largement tributaire de W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München, 1930 et de B. Busch, *De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum*, dans *Ephem. Liturg.* (Rome), 52, 1938, 159-178 ; 385-483. Il resterait à relever les traces que la pratique de l'Église de Milan, où Aug. a reçu l'initiation et le baptême, aurait laissées dans les exposés de l'évêque d'Hippone (p. 171, n. 27) : contrairement à ce que dit l'A. (p. 180), la station pieds nus des competentes sur des peaux de bêtes est clairement attestée par Aug., *sermo* 216, 10 et confirmée pour Carthage par Quodvultdeus, *De symbolo ad*

catech., II, 1 ; idem, *sermo alius*, I, 1 (*P. L.*, 40, 637 ; 660). Aug. n'a pu connaître cette pratique à Milan, où elle n'était pas en usage, s'il faut en croire J. Quasten, *Ein Taufexorzismus bei Augustinus*, dans Mélanges G. Bardy, *Revue des étud. august.*, II, 1956, 101-108. Je ne crois pas pouvoir invoquer les *sermons* 215 et 56 pour attester les rites de la nuit pascale, car ils ne semblent pas avoir été prêchés dans cette nuit : en plus de Audet, cité p. 181, n. 78, Verbraken, *Revue bénédictine*, LXVIII, 1958, 5-6. Comme la redditio symboli pendant la nuit pascale est clairement attestée en Afrique, il conviendrait de mettre l'accent dans le récit qu'Aug. fait de la profession de foi de Victorinus à Rome, *Conf.* VIII, 2, non sur l'usage lui-même, mais sur les circonstances particulières qu'il revêtait (p. 176). Voir *Ephem. Theol. Lov.*, XXXV, 1959, 284-285 = Coppens ; *Bijdragen*, XX, 1959, 74-75 = Fransen ; *Scholastik*, XXXV, 1960, 316-317 = Grillmeier. A. d. V.

139. *De voorbereiding tot de H. Doop in de vroeg Christelijke Kerk*, par R. Boon, dans *Kerk en Eredienst*, XIII, 1958, 32-41.

L'A. expose ici « la préparation au saint baptême dans l'Église chrétienne primitive ». Il vise à édifier ses lecteurs par le récit fidèle de cette préparation telle que nous la décrivent les documents. Il cite le *De catechizandis rudibus* d'Augustin et fait allusion à ses sermons ad *Competentes*. Je ne crois pas que l'interprétation qu'il donne de la signification de l'arcane (p. 38) soit de tout point exacte : il s'agissait moins de cacher des mystères aux non-initiés, qui disposaient de nombreux moyens de les connaître, que de nourrir un respect religieux et un désir intense dans l'âme des candidats : voir l'étude nuancée de Hartmut Clasen, *Die Arkandisziplin in der alten Kirche* (Inaugural-Dissertation, Heidelberg) 1956 ; *Bulletin augustinien pour* 1956 dans *Revue des étud. augustin.*, V, 1959, n. 169, p. 293-295. A. d. V.

140. *Les rites liturgiques latins de la Confirmation*, par Damien Van den Eynde, dans *La Maison-Dieu*, n° 54, 1958, 53-78.

L'A. décrit le rite liturgique de la « confirmation » romain, africain, espagnol, milanais et gallican. Dans une certaine mesure c'est préjuger, à partir de conceptions actuelles, d'un problème qui est loin d'être résolu : la distinction du baptême et de la confirmation dans l'initiation chrétienne. L'A. conclut à un schéma primitif commun : chrismation, imposition des mains, consignation. Le lieu d'origine n'en peut être que Rome, dit-il, mais les documents africains en attestent la forme la plus archaïque (p. 76). Il est à remarquer que d'aucuns, Quasten, *Ein Taufexorzismus bei Augustin*, dans *Rev. des ét. aug.*, II, 101-108, supposent une influence d'Antioche sur le rite baptismal africain. S. Jean Chrysostome ne fait pas mention de l'onction postbaptismale ; quel est son rôle dans le rite africain ? Et où est, dans ce rite, la ligne de démarcation entre baptême et confirmation ? A. d. V.

141. *Missa*, par Christine Mohrmann, dans *Vigiliae Christianae*, XII, 1958, 67-92.

L'A. explique les origines et la fortune du mot *missa*, substantif latin de basse époque, synonyme de *demissio* = renvoi. et non participe passé de *mittere* dans « Ite missa est », et qui au temps de saint Césaire d'Arles déjà est devenu un terme technique pour désigner le sacrifice eucharistique, notre messe. Parmi les nombreux témoins de l'évolution sémantique, l'A. cite, dès le début : Aug. *sermo* 49, 8 et Ambroise, *epist.* 20. Le passage de *missa* = *renvoi* à *missa* = *messe*, l'A. le découvre dans les liturgies compliquées comme celle de Jérusalem *(Peregrinatio Aetheriae)* et dans l'office monastique (divers textes monastiques) ; le rôle de la formule « Ite missa est » n'apparaît que secondaire. Voir quelques remarques de J. Coppens, *Chronica* (Belgique), dans *Ephem. Theol. Lovan*, XXXIV, 1958, p. 419.

A. d. V.

142. *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des* 24. *Psalms in der alten Kirche*, par Ernst Kähler, Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 10, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 25 × 16, 166 p.

L'analyse textuelle et doctrinale montre que le *Te Deum* doit avoir été primitivement une préface, sanctus et post-sanctus d'une liturgie pascale latine. Les éléments de profession de foi n'y sont que secondaires. La partie christologique est une acclamation du Christ, glorieusement ressuscité et monté aux cieux, présenté de la manière dramatique propre aux commentaires du psaume 24. La prière finale est en faveur des nouveaux baptisés. Nicétas de Rémésiana ne peut être ni son auteur ni son rédacteur (p. 119-130). Son origine serait à chercher dans le milieu gallo-hispanique, assez difficile à déterminer, de la première moitié du IV^e^ siècle. Certaines formules ont une saveur nord-africaine. Quant à la légende qui attribue l'origine du *Te Deum* à Ambroise et Augustin, elle aussi appartient au milieu gallo-hispanique, et met le *Te Deum* en relation avec un baptême, bien que, à l'époque où cette tradition commence à être connue, le *Te Deum* soit utilisé comme hymne matutinale à l'office monastique. Voir *Scholastik*, XXXV, 1960, 319 = Stenzel. A. d. V.

143. « *Janua vitae* », *das Titelblatt einer frühen Augustinus-Handschrift*, par Franz Juraschek, dans *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* (Wien, Schroll & C^o^), XII, 1958, 61-70 (illustré).

Dans cet article : « Janua vitae », le frontispice d'un ancien manuscrit augustinien, il s'agit du ms. Paris B. N. Lat. 12168, du milieu du VIII^e^ siècle, probablement de Laon, contenant : Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I-IV ; le frontispice se trouve fol. C^v^ (je trouve ces renseignements, que l'A. omet, dans Lowe, CLA, V, n^o^ 630). L'A. n'étudie que ce frontispice et encore uniquement du point de vue de la signification symbolique : l'arcade décorée, qui abrite une croix composée de formes géométriques, sans image du Christ, symbolise l'entrée vers la vie, *janua vitae*. Dans sa description et son argumentation il fait appel à la doctrine des nombres de saint Augustin : il ne donne aucune référence, se réservant d'y revenir dans un ouvrage annoncé, plus développé. A. d. V.

144. « *Locus refrigerii lucis et pacis* », par Christine Mohrmann, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, 39, 1958, 196-214.

A l'aide de documents épigraphiques et littéraires, l'A. expose la terminologie chrétienne latine de la vie future. Celle-ci correspond à une conception de l'au-delà inspirée par la Bible et la théologie, par des spéculations philosophiques et par l'imagination populaire. Tant dans la conception de la vie future que dans le langage qui l'exprime, l'influence de la Bible est prédominante. A. d. V.

145. *Le Mystère liturgique d'après saint Léon le Grand*, par Maria Bernarda De Soos, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 34, Münster, Aschendorff, 1958, 25,5 × 17, VIII-152 p.

L'analyse du vocabulaire (*hodie...* etc.), par lequel S. Léon s'exprime dans ses sermons au sujet des fêtes liturgiques (Noël, Pâques), montre que pour lui la célébration liturgique n'est pas un simple souvenir d'un fait historique de la vie du Sauveur, mais son renouvellement dans le présent : une représentation. Celle-ci suppose des conditions subjectives chez les fidèles et agit sur leur esprit et leur imagination, mais elle n'en est pas moins une réalisation objective et agissante, grâce à la permanence dans l'Église, corps du Christ, de l'efficacité propre des divers mystères du Christ. Plutôt que d'élaborer un système, l'A. se tient judicieusement aux sugges-

tions des textes. Il reconnaît ne pas pouvoir approcher la pensée de S. Léon par le biais historique, faute d'instruments scientifiques suffisants (p. 21) ; aussi le problème des sources reste-t-il entier. Pour l'influence certaine d'Augustin, l'A. renvoie (p. 18-19) à Silva Tarouca. A. d. V.

VOCABULAIRE — LANGUE — STYLE

146. *Latin Fathers and the Classics.* A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers, par Harald Hagendahl, Studia graeca et latina gothoburgensia VI, Göteborg (Stockholm, Almqvist & Wiksell Distr.), 1958, 24 × 16, 424 p.

Un problème général, non pas celui de l'attitude théorique des Pères latins en face de la littérature classique, mais celui de l'emploi qu'ils en font dans leurs œuvres, relie entre eux les sujets hétérogènes traités dans ce volume : 1) Les apologistes (Arnobe, Lactance) et Lucrèce, p. 9-28 ; 2) Jérôme et la littérature classique latine, p. 91-328 (un livre !) ; 3) Questions variées, p. 331-393. Sans les index très détaillés, p. 397-424, la richesse du volume aurait été inexploitable. Si nous n'y rencontrons guère Aug., c'est que l'A. juge, à raison, qu'il n'existe pas encore de monographie sur le point spécial qu'il étudie ici (il y a, depuis, M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vol., Paris, 1958 ; voir ce *Bulletin* n. 88 et Hagendahl, *Gnomon*, 32, 1960, 428-434) et que l'entreprise demanderait un volume à part, p. 3. Cependant les augustinisants trouveront dans cette étude une méthode de travail utile à suivre ; ils y trouveront aussi maints problèmes qui se posent également à propos d'Aug., par exemple celui de savoir si le fait qu'un apologiste s'attaque à une philosophie permet d'en conclure que cette philosophie exerce encore réellement une influence de son temps, p. 82 ; voir Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, dans *Recherches augustiniennes*, I, 1958, p. 183-186 ; ce *Bulletin*, n. 105. — Dans les *Questions variées* on rencontre Aug. au chapitre I qui traite des 4 passions, p. 331-346, dans une intéressante comparaison entre les manières dont Jérôme, Lactance et Augustin exploitent cet héritage classique transmis par Cicéron. Jérôme s'en sert comme d'une arme dans sa polémique avec les pélagiens et comme d'un moyen d'explication dans son exégèse, mais ne l'analyse pas ni ne cherche à l'adapter à la morale chrétienne, comme le font, chacun à sa manière, Lactance, *Div. Inst.*, VI, 14, 7-17 et Aug. *De civ. Dei*, IX, 4-5 ; XIV 3-9 ; copié par Pomerius, *De vita contemplativa*, III, 31. Nous rencontrons encore Aug. au chapitre III § C, p. 392-395. A la suite de Norden cité p. 393, n. 1, l'A. rappelle qu'Aug. *De civ. Dei*, XXI, 13, discutant de la purification des âmes après la mort, cite l'*Énéide*, VI, 733-742 ; il semble admettre, avec Norden, que l'idée du Purgatoire n'est pas d'origine chrétienne. Voir cependant Michel, *Purgatoire*, dans D.T.C. XIII[1], 1163-1326 ; A. Stuiber, *Refrigerium interim*, Bonn, 1957 ; cf. *Bulletin augustinien pour* 1957, n. 167 dans *Revue des étud. aug.*, VI, 1960, 190-191. Quant à l'influence de la philosophie sur l'explication des données primitives, voir P. Courcelle, *Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, XXII, 1955, 5-74, cf. *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 123 dans *Revue des étud. aug.*, V, 1959, 276. A. d. V.

147. *Études sur le latin des chrétiens*, par Christine Mohrmann, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, 25,5 × 17,5, XXII-468 p.

Un recueil de vingt-six études sur le latin des chrétiens, parues dans diverses publications entre 1932 et 1955. Elles ont été réimprimées telles quelles, sans retouche : celles publiées primitivement en langue néerlandaise ont été traduites

en anglais par M^lle^ Mary Hedlund, et dans la préface l'A. indique les quelques points sur lesquels elle a changé d'avis et s'est expliquée dans divers articles de *Vigiliae Christianae*. En tête du vol. (IX-XXII) se trouve une bibliographie de l'A., donnant une idée de sa fécondité littéraire entre 1928 et 1957. De nombreuses études sont directement consacrées à saint Augustin. Heureuse initiative d'avoir groupé ainsi, autour de quelques thèmes généraux, des articles de valeur, dont la dispersion rendait difficile la consultation. Voir : *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 2, 1960, 399-403 = Dàrdano. A. d. V.

148. *San Agustín y el humanismo clásico*, par V. Capánaga, dans *Augustinus*, III, 1958, 369-373.

Présentation et analyse de l'ouvrage de Franz Georg Maier, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 168, dans *Revue des étud. aug.*, IV, 1958, 54-55.

149. *El « De Doctrina Christiana » o la retórica cristiana*, (Comunicación leída en el Primer Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid 1956), par José Oroz dans *Estudios Clásicos*, III, 1956, 452-459.

150. *El « De Doctrina Christiana » o la retórica cristiana*, Comunicación (Resumen), par José Oroz, dans *Actas del Primer Congresso Espanol de Estudios Clásicos. Madrid*, 1956, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1958, 386-388.

L'A. expose les éléments traditionnels classiques et les éléments nouveaux, chrétiens, qui donnent un caractère spécial à la théorie oratoire exposée par Aug. *De doctr. christiana*, IV. C'est la thématique chrétienne qui force Aug. à introduire ces éléments nouveaux. L'A. ne mentionne pas la suggestion de Chr. Mohrmann, *Vigiliae Christianae*, 9, 1955, 238 ss., que la théorie augustinienne pourrait être une adaptation chrétienne d'idées qui se trouvent déjà formulées dans le traité *Du sublime* du Pseudo-Longin. A. d. V.

151. *Saint Augustin écrivain*, par Christine Mohrmann, dans *Recherches augustiniennes*, I (suppl. à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 43-66.

On ne peut dire que l'A. apporte des points de vue qu'elle n'aurait pas déjà exposés ailleurs ; elle les groupe ici dans une sorte de synthèse pour mettre en valeur saint Augustin écrivain. Elle n'insiste pas longuement sur la théorie augustinienne. *De doctr. christ.* IV, dépendante peut-être du Pseudo-Longin, *De sublimi*, théorie révolutionnaire en tant qu'elle recommande un style inspiré de la Bible et des grands auteurs, non classiques, mais chrétiens. L'A. insiste davantage sur la pratique augustinienne, en analysant quelques-unes des formes sous lesquelles le style d'Augustin se présente, spécialement dans le *De civ. Dei*, les *Confessions*, les *Sermons* et les *Lettres*. La constatation fondamentale est qu'Aug. pratique avec virtuosité une pluralité de styles sans que sa personnalité ne se déguise jamais : au contraire, dans cette pluralité elle s'affirme telle qu'en elle-même. A. d. V.

152. *Latina Graeca*. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern, par Otto Hiltbrunner, Bern, Francke Verlag, 1958, 24,5 × 16,5, 208 p.

Le volume présente l'histoire sémasiologique de *simplex/simplicitas*, p. 15-105, un essai de déterminer le sens de *sincerus*, p. 106-154, une étude sur *intrita* et un mets grec chez Plaute, avec un appendice sur *intubus*, p. 155-173, une étude sur les bains de vapeur de Rufus, p. 178-190 et une étude sur le Cithariste d'Aspendos, *intus* = du

côté intérieur, p. 191-197. Ces études, à part celle sur *sincerus*, ont ceci en commun qu'elles traitent de mots latins dont le sens primitif a cédé la place à un sens emprunté au grec : « Lehnübersetzung ». Que ce phénomène soit fréquent pour des termes techniques (droit, armée, métiers, médecine) n'a rien d'étonnant ; il devient significatif d'un échange, non technique, mais idéologique quand il s'agit de mots comme *simplex/simplicitas*. L'étude de ce groupe occupe la majeure partie du volume p. 15-105 ; celle de *sincerus* s'y rattache, bien que ce mot ne comporte pas d'emprunt étranger, parce qu'il voisine avec *simplex*. Dans sa méthode de travail et la présentation des résultats, on sent que l'A. a été collaborateur et rédacteur au *Thesaurus Linguae Latinae*. On voit ici l'immense labeur qui précède la rédaction d'une notice de ce dictionnaire (qu'on le consulte donc ! cf. p. 9, n. 5, *expedientia*, mot fantôme, signalé comme réel par Souter et Blaise après la parution du fasc. T.L.L. !). Nous rencontrons Aug. dans divers passages : voir table des références, p. 201. Signalons seulement p. 85-87 le sens néo-platonicien, ontologique et moral, de *simplicitas* dans *De gen. c. man.*, II, 13, 19 ; 15, 23 ; 21, 32, et son rapport avec *tunicae pelliceae* ; l'opposition platonicienne de *simplicitas* et de *multiplicari* dans *Conf.*, IX, 4, 10, p. 95 ; la *simplicitas* de Dieu : *De civ. Dei*, XI, 10 ; la *simplicitas veritatis* : *Ep.* 93, 23, p. 96 ; la *simplicitas* comme fausse excuse : *Conf.* II, 6, 3. Parmi les multiples nuances de *sincerus*, etc., celle du verbe *sincerare*, rarement attesté, mais 5 fois chez Aug., employé comme intransitif pour « guérir corporellement ou spirituellement » ; dans *Sermo* 359, 7, *P.L.*, 39, 1596, lire « qui... consilium, vicerunt febrem, sincera-verunt (Migne : ... consilium, vicerunt, febrem superaverunt). Signalons encore les suggestions de l'A. à propos de *pultes et panem et merum*, *Conf.*, VI, 2, 2, p. 159.

A. d. V.

153. *Pietas liturgica.* Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie, par Walter Dürig, Regensburg, Friedrich Pustet, 1958, 22,5 × 14, 244 p.

Sous ce titre peu précis l'A. présente une étude sémantique sur le mot *pietas* et les mots apparentés, employés par la liturgie occidentale pour exprimer trois rapports : pietas erga Deum, pietas erga homines, pietas Dei. Pour chaque groupe le terme est étudié dans la littérature classique, dans les versions latines de la Bible, chez les Pères et finalement dans la liturgie de langue latine. Il en résulte que fondamentalement pietas exprime une qualité d'actes culturels accomplis par une communauté, secondairement le sentiment d'affection de l'individu envers Dieu. La pietas erga homines elle aussi se réfère d'abord à une attitude culturelle, ayant chez les anciens sa source dans le caractère sacré de la famille, chez les chrétiens dans la participation au mystère de la rédemption. L'emploi de pietas Dei dans la liturgie ne s'explique pas complètement par la Bible : l'A. fait appel à une transposition en religion chrétienne de concepts et de formules employés dans les honneurs dus à l'empereur. — Saint Aug. est un témoin précieux, à cause de sa connaissance de la littérature profane, et de sa familiarité avec la Bible. Dans *De civ. Dei* il met pietas en relation avec le culte du vrai Dieu. Son témoignage est invoqué aussi pour décider du sens de certaines expressions : *sacramenta tractare*, p. 73 et n. 7 ; *pia intercessio*, p. 87 et n. 2 ; *officium pietatis*, p. 112 ; *salvator*, p. 197 et n. 7. Dans l'explication qu'Aug. donne, *De civ. Dei*, X, 1, de l'usage populaire d'appeler Dieu *pius*, parce qu'Il réclame des œuvres de miséricorde, l'A. voit plutôt une exhortation morale qu'un essai de justification sémantique, p. 41 et n. 4. L'A. critique, à raison, maintes traductions de *pius* dans les missels en langue vulgaire : mais quelle est l'évolution du mot en ces langues ?

A. d. V.

154. *The Notion of Superbia in the works of Saint Augustine with special reference to the « De civitate Dei »*, par David J. Macqueen, thèse dactylographiée « Degree of Doctor of Philosophy », University of Toronto, 1958, 1er vol., 380 p. ; 2e vol. de notes, bibliographie et index, 354 p. (avec nouvelle pagination à chaque chapitre).

Cette large étude synthétise en quelque sorte toute la pensée augustinienne du point de vue de l'orgueil, mais en présupposant, selon l'*Introd.*, p. 10-19, que cette pensée est *un tout indivisible*, formé de vérités à la fois révélées et rationnelles : Aug. y part de la foi et s'efforce d'en obtenir la vision par la raison aidée de la grâce ; pour l'A., l'augustinisme n'est donc ni purement une philosophie, puisqu'il part de la foi, ni purement une théologie, puisqu'il se sert du néo-platonisme pour chercher l'intelligence de cette foi, selon sa *dialectique* fondamentale : Crede ut intelligas. C'est exact historiquement, dirons-nous, mais pour la mentalité moderne qui distingue nettement foi et philosophie, cette position enveloppe une indétermination, sinon une équivoque, qu'il est utile de résoudre (cf. sur ce point F.-J. Thonnard, *La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme*, dans *Revue des ét. august.*, VI, 1960, 12-30). L'A. ne le fait pas et veut s'en tenir au point de vue d'Aug. lui-même sans autre précision, bien qu'il écrive une thèse de doctorat en philosophie. En fait, sa recherche a une vraie valeur, mais historique plus que philosophique. — Partant de la définition de l'orgueil comme un « amour désordonné de sa propre excellence » qui, en détachant l'être raisonnable de Dieu, le dissipe et l'amoindrit, il découvre trois idées métaphysiques sous-jacentes : l'existence, l'unité, l'ordre, qu'il étudie en deux longs chapitres préliminaires, p. 57-151 : étude en soi fort bonne d'ailleurs où l'A. analyse surtout la notion d'ordre chez Aug., en soi, par rapport à l'existence, à l'univers, en Dieu sa source et dans la Sainte Trinité, enfin dans la société, p. 107-151, où, rencontrant la critique de la République romaine de *De civ. Dei*, II, 21, et XIX, 21, il montre fort bien pourquoi Aug. remplace la définition cicéronienne fondée sur la justice par une autre fondée sur l'amour. Tout cela, pourtant, fait un peu oublier l'orgueil : nous y arrivons au chapitre IV qui étudie son origine dans la révolte des anges et le péché d'Adam et Ève ; son influence dans la cité terrestre où il met le désordre de l'amour de soi, de la cupidité, du mépris de Dieu, de l'impiété ; ses conséquences chez les anges, dans l'univers physique, dans la nature humaine individuelle et sociale ; en chemin l'A. rencontre de nombreux problèmes, comme ceux de la concupiscence, de la perte par Adam de la grâce et de la liberté (au sens augustinien), l'origine de l'autorité politique, de la guerre, de l'esclavage, de la propriété privée : partout, il expose objectivement la pensée d'Aug., mais l'indétermination fondamentale de son point de vue laisse souvent des traces ; par exemple, p. 276 sq., le droit de propriété privée serait pour Aug., non pas fondé sur la loi naturelle, mais (comme la guerre et l'esclavage) une suite du péché et, comme tel, réglé par la loi positive : la communauté des biens était la *loi* du Paradis terrestre et elle reste *l'idéal* de la Cité de Dieu. On trouve il est vrai des affirmations en ce sens dans les œuvres d'Aug., mais il faudrait par l'analyse du contexte, montrer chaque fois quelle valeur elles ont, même aux yeux d'Aug. L'idéal communiste, par exemple, est-il une loi ou un conseil pour la Cité de Dieu ? Sans montrer explicitement que la propriété privée est de droit naturel, Aug. le nie-t-il ? (je ne le crois pas : cf. *Confess.*, II, IV, 9). Et ce n'est là qu'un exemple. — Après ces deux chapitres centraux, en plein dans le sujet, vient l'étude du *remède* à l'orgueil (p. 305-345) : c'est l'humilité, vertu chez Aug. fondamentale, liée à la charité, fruit de la grâce qui peut changer en humble l'orgueilleux et qui le fait infailliblement chez les prédestinés : d'où le problème des rapports entre liberté et grâce que l'A. soulève ici et résout de son mieux ; mais, malgré son propos de s'en tenir au point de vue d'Aug., il fait appel aux notions de grâces « efficaces » et « suffisantes » étrangères à Aug., renvoyant à un art. du P. Garrigou-Lagrange sur *La*

Grâce efficace et la Grâce suffisante chez S. Aug., dans *Angelicum*, XXXI, 1954, 243-251 (cf. p. 335-337) ; ici encore d'ailleurs son exposé est objectif et exact comme « exposé de théologie patristique ». La conclusion, p. 345-352, résume fort bien la marche des idées, mettant en relief le caractère synthétique de la doctrine augustinienne où l'orgueil, comme « l'envers de la charité », devient aisément un centre d'où peuvent se déduire toutes les thèses maîtresses de cette riche et puissante pensée qui aujourd'hui encore reste valable, dit l'A. à juste titre, pour expliquer la vie des individus et des sociétés. Ajoutons qu'en ses multiples analyses, l'A. établit d'abord avec soin les notions de base (basic concept) dont il cherche les sources dans la littérature païenne aussi bien que chrétienne, pour en noter l'évolution sémantique ; on voit ainsi par exemple, p. 285 et note 186, comment l'humilité qui, pour Aug., est une vertu *exclusivement* chrétienne, a pourtant une place chez les moralistes païens grecs et latins depuis Aristote, mais comme disposition uniquement humaine, tandis qu'Aug. la considère par rapport à Dieu, à Jésus-Christ et à la vraie piété, fondée sur la foi et la charité. C'est là un bon exemple des richesses que, nonobstant nos réserves, recèle cette thèse touffue et encyclopédique, mais fouillée et, à son point de vue, claire et ordonnée. F.-J. T.

155. *Litus* = « *Meer* », par Vegard Skänland, dans *Eranos* (Uppsala), LV, 1957, 62-65.

Löfstedt, *Coniectanea*, 1950, confirme l'emploi, quoique rare, dans la latinité tardive de *Litus* pour indiquer la « mer voisine de la côte » ; mais il avoue, p. 89, ne pas comprendre le sens de « ante tempus litoris » dans *Gesta collat. Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas*, III, 222 ; *P.L.*, 11, 1402 B. L'A. fait remarquer que cette expression y est mise dans la bouche d'Augustin, et relève chez lui d'autres passages qui en éclairent le sens. Ces passages sont tous en rapport avec la parabole du filet, *Matth.* XIII, 47-48, donc avec le jugement dernier : *Ad Donatistas post coll.* IV, 6 « in extremo litore » ; *ibid.*, VIII, 11 « in litore, hoc est, in fine saeculi » ; *In Ioh. ev. tract.*, CXXII, 9 (in litore, id est, in fine saeculi » ; *De unico bapt. c. Petilianum*, XVII, 31 « ad iudicium litoris ». Cf. H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez S. Augustin*, dans *Augustinus Magister*, 1954, II, 691-701. A. d. V.

156. *De geschiedenis van het woord « abominabel »* (Leçon inaugurale à Utrecht, 24 octobre 1958), par J. Engels, Groningen, Wolters, 1958, 24 × 15,5, 24 p.

A partir du mot néerlandais « abominabel », l'A. étudie l'origine et l'évolution du groupe « abominare-abominari », qui dérive de « ominari-omen ». De nombreux mss. écrivent « abhominari », comme si le mot était composé de *ab* + *homo* + *ari* ; cette graphie est-elle l'effet ou la cause d'un changement de sens primitif « repousser comme un mauvais présage » en « détester comme un être inhumain (cf. l'abominable homme des neiges !) », qui se rencontre dans de nombreuses traductions du mot ? On fait appel à Aug. *sermo* 9, *De decem chordis* : « Si quis... abominamini, nec vobis homo videtur ». Mais comment prouver qu'Aug. ait dit ou écrit « abhominamini » ? (Cf. *Conf.* I, XVIII : sine adspiratione primae syllabae hominem dixerit !). Le passage du *sermo* 9 peut avoir influencé, mais à tort (p. 7-10), cette évolution : Aug. fait peut-être un jeu de mot non étymologique ; il sait qu' « abominari » vient de « omen », mais aussi que « omen » a disparu du langage courant : « Omen quippe me legisse non recolo siue in sacris litteris siue in sermone cuiusquam ecclesiastici disputatoris quamuis abominatio inde sit dicta », *Retract.* I, 1, 2. A. d. V.

IV. — ÉTUDES GÉNÉRALES

BIOGRAPHIES

157. *Augustin ein Lehrer der Kirche,* par Karl Eckert, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1958, 18,5 × 12,5, 24 p. ill.
Petite biographie.

158. *Giants of the Faith. Conversions which changed the World : St. Paul, St. Augustine, Cardinal Newman, G.-K. Chesterton, Orestes Brownson, Isaac Hecker,* par J.-A. O'Brien, Garden City, Hanover House, 1957, 316 p.

159. *Der unbekannte Augustinus,* par F. Weiss, dans *Schweizerische Kirchenzeitung,* 126, 1958, 408-409.

Présentation de l'ouvrage de F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (trad. du néerlandais), Köln, 1953.

160. *S. Agostino pastore d'anime,* par Michele Pellegrino, dans *Recherches augustiniennes,* I (suppl. à la *Revue des études augustiniennes,* IV), 1958, 318-337.

Prenant comme point d'appui l'ouvrage de F. Van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes* (trad. du néerlandais), 2 vol., Paris, 1955, l'A. remet en relief certaines idées directrices selon lesquelles Aug. a conçu et réalisé son ministère. Il traite d'abord du nom et de la mission du pasteur d'âmes, ensuite il en détaille les devoirs, caractérise l'esprit dans lequel il doit les accomplir, les joies et les peines qu'il rencontre et finalement énumère les devoirs des fidèles à son égard. Chaque point est illustré par de riches renvois aux textes augustiniens. A. d. V.

INFLUENCE AUGUSTINIENNE

161. *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian* (*A.D.* 395 *to A.D.* 565), par John Bagnell Bury, 2 volumes, New York, Dover Publications Inc., 1958, xxv-471, ix-494 p.

Réédition de l'ouvrage paru à Londres chez Macmillan and Co, en 1923.

162. *The End of the Roman Empire in the West.* The Barbarian Conquests and the Transition to the Middle Ages (A. D. 439 to A. D. 565), par John Bagnell Bury — Edward Gibbon, New York, Harper and Brothers, 1958, xiv-522 p. 20 pl. et 2 cartes.

Réédition d'un texte paru comme vol. IV dans *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* by Edward Gibbon, with Introduction, Notes, Appendices and Indices by J.-B. Bury, 7 volumes, London, Methuen & C°, 1re éd. 1898.

163. *Vie canoniale,* vue de loin et de près. Idéal très ancien toujours actuel, par Hubert Vissers, Bressoux-Liège, Abbaye du Bouhay, 1958, 21,5 × 14, 448 p. + illustrations.

L'avertissement au lecteur (p. 5) informe exactement du but de l'ouvrage, de sa

méthode, du public auquel il s'adresse : les jeunes profès de l'ordre canonial de saint Augustin et spécialement à ceux de la congrégation du Latran. Il s'agit de la Vie canoniale dans son histoire et dans son esprit. Le chapitre I est comme une synthèse, dont les éléments historiques se développent aux chapitres II et III, les éléments spirituels et apostoliques, adaptés aux temps actuels, au chapitre IV. L'A. avoue n'être pas spécialiste et se retrancher derrière les compétences dans la matière. Mais il fait montre d'une bonne information, d'un jugement prudent sur les faits et d'une compréhension sympathique, joyeusement communicative, de l'idéal de vie canoniale. Ces qualités s'apprécieront surtout au chapitre II « Hippone point de départ... et de ralliement », qui intéressera nos lecteurs. A. d. V.

164. *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, par Jean Jolivet, « Études de philosophie médiévale », XLVII, Vrin, Paris, 1958, 25 × 16, 192 p.

165. *Florus of Lyons*, par Allen Cabaniss, dans *Classica et mediaevalia* (Rev. danoise de philologie et d'hist.), XIX, 1958, 212-232.

166. *Les commentaires scripturaires attribués à Bruno le Chartreux*, par Anselme Stoelen, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXV, 1958, 177-247.

167. *Glane chartraine dans un manuscrit de Rouen*, par Édouard Jeauneau, extrait des Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir, XXI, 1958, 17-30.

J. Jolivet n'étudie chez Godescalc (x^e siècle) que la doctrine trinitaire à l'exclusion de ses thèses bien connues sur la prédestination. Son but direct est d'en dégager la *méthode théologique* mise en œuvre par ce moine, représentatif de la culture carolingienne : méthode fondée sur l'Écriture et les Pères interprétés par la « Grammaire », la « science » du temps. C'est là d'abord une excellente contribution à l'histoire des origines de la scolastique. Mais on ne peut parler « méthode » sans évoquer le fond : et l'A. y rencontre l'influence augustinienne. Plus de la moitié des citations patristiques de Godescalc sont tirées d'Augustin dont il fait souvent l'éloge (cf. p. 19 et 151). Il s'en inspire en étudiant les images de la Sainte Trinité, et surtout dans son platonisme profond, moins formulé que vécu, où il explique les créatures comme participation de Dieu (p. 179-180) et le langage comme signe des essences, reflets des Idées divines (p. 183-184). Mais sa théorie trinitaire spéciale, inspirée de la Grammaire et à tendance nominaliste, s'éloigne de la tradition augustinienne, comme le lui reproche Hincmar de Reims. Cette riche étude, bien documentée, impartiale, rend Godescalc plutôt sympathique, sans nier ses déviations doctrinales qui l'ont fait justement condamner par l'Église. — Vers le même temps, Florus, diacre de Lyon (entre 800 et 860) est l'écolâtre et le scribe de l'évêque Agobard qu'il défend contre Amalaire, imposé à Lyon par Louis le Pieux : il invoque, en son *Opuscule*, entre autres, saint Augustin ; surtout, il a composé une *Expositio in Epistolas B. Pauli*, faite en entier d'extraits de saint Augustin (cf. p. 218-219). Il a laissé plus de 40 écrits que signale l'étude. — A. Stoelen examine deux ouvrages : *Expositio in psalmos* et *Expositio in omnes Epistolas S. Pauli*, attribués à saint Bruno († 1101) : il défend leur authenticité par une analyse sagace et détaillée. Plusieurs fois, p. 139, 234-239, 242, 245, une dépendance évidente de ces commentaires à l'égard d'Augustin lui permet de réfuter diverses objections faites à sa thèse. — Quant à Jeauneau, il a trouvé dans le manuscrit 553 de la bibliothèque municipale de Rouen un florilège patristique où plusieurs textes sont dits d'Augustin, mais sans référence et pas tous authentiques : ainsi l'image du Géant donnée par Bernard de Chartres comme symbole de la tradition y est attribuée à saint Augustin (p. 5). La citation de Guillaume de Conches qui termine le manuscrit n'a rien d'augustinien. F.-J. T.

168. *Manuscritos de San Bernardo en la Biblioteca de Tarragona*, par J. Domínguez Bordona, dans *Scriptorium*, XII, 1958, 238-246.

Plusieurs de ces mss. contiennent des textes ou des extraits de S. Augustin, cf. mss. n^{os} 16, 22, 25, 63, 124. Malheureusement, aucune identification ne nous est fournie.

169. *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*, par Leopold Grill, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, XIV, 1958, fasc. 3-4 (Otto von Freising 1158-1958), p. 281-333.

Dans ce recueil consacré au 8^{e} centenaire d'Otton de Freising, nous signalons cet article qui traite de la formation et de la science dans la vie de l'auteur d'une *Historia de duabus civitatibus*, qui s'inspire fortement du *De civ. Dei* d'Augustin. L'A. ne parle pas de la genèse de cet ouvrage, mais affirme qu'Otton doit son amour et sa connaissance de saint Augustin à Hugues de Saint-Victor, son maître à Paris. Il souligne en plus combien les Cisterciens étaient en général férus de saint Augustin et mentionne à ce propos le ms. conservé à la Bibl. Nat. de Vienne, Hs. 650 : *De civ. Dei*, copié et enluminé vers 1180 dans l'abbaye de Sittich près de Laibach (Ljubljana), sur l'ordre de l'abbé Folknand. A. d. V.

170. *Sur les traces de saint Augustin : Otton de Freising, Historien des deux Cités*, par Robert Folz, dans *Collectanea Ord. Cisterciensium reform.*, XX, 1958, 327-345.

Après une courte biographie, l'A. analyse les deux œuvres d'Otton, *Historia de duabus civitatibus* et *Gesta Frederici*, pour en dégager les éléments augustiniens certains et les éléments personnels qui, sous l'angle politique, transforment la vision théologique d'Augustin sur l'Histoire et sur les relations de l'Église et de l'Empire.

171. *The First Draft of Aelred of Rievaulx' De Spiritali Amicitia*, par A. Hoste, dans *Sacris Erudiri*, X, 1958, 186-211.

Par des arguments externes et internes, l'A. prouve qu'Aelred de Riévaulx a écrit un premier jet de son *De spiritali amicitia*, appelé par lui-même *Schedula* : *De sp. am.*, II début (*P.L.*, 195, 670). C'était bien dans l'habitude de travail d'Aelred (p. 187, 189). Il existe encore deux mss. de la *Schedula* : London, British Mus. Royal 10 C III (xiii^{e} s.), et Oxford, Trinity College 19 (xiii^{e} s.). L'A. édite la *Schedula* d'après le premier, p. 194-210. A. d. V.

172. *Richard de Saint-Victor. De Trinitate.* Texte critique avec Introduction, notes et tables, par Jean Ribaillier, « Textes philosophiques du moyen âge », VI, Paris, Vrin, 1958, 25 × 16, 304 p.

173. *S. Alberto Magno e l'Esegesi medievale*, par Alberto Vaccari, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, II, *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, p. 317-346.

174. *Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini* († 1358), par Gioele Schiavella, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 444-464.

175. *San Agustín y el P. Nieremberg*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, III, 1958, 529-540.

Voici quatre auteurs qui ont subi à divers degrés l'influence augustinienne : chez Richard de Saint-Victor, en témoigne son *De Trinitate*, dont on nous donne une édition critique très soignée avec une bonne Introduction technique (parmi

les *sources*, le courant augustinien est bien précisé, p. 22-25) et un riche apparat critique qui donne, en plus des variantes, de nombreuses références aux sources : les renvois aux œuvres de S. Augustin y sont fréquents. — Vaccari nous présente saint Albert le Grand comme un des meilleurs représentants des méthodes exégétiques chez les scolastiques. S. Augustin y intervient, mais fort peu : comme témoin des divers sens de la Bible, p. 326, comme une autorité patristique parmi les autres et sans préférence, p. 329-330. D'après l'A., l'influence des Pères diminue en cette exégèse au profit du sens littéral et historique. — Grégoire de Rimini, docteur O.E.S.A. du XIV^e^ siècle, reste dans sa doctrine du péché originel disciple fidèle de saint Augustin mais en tenant compte du progrès des dogmes et du sentiment commun des docteurs de son temps. Il maintient comme son maître un rôle à la concupiscence dans la nature du péché originel, mais sans identifier celui-ci à celle-là ; surtout, il est beaucoup plus réservé qu'on ne le dit d'ordinaire sur la « peine des sens » que devraient subir les enfants morts sans baptême : sans la nier ni l'affirmer, il s'abstient. La présente étude est une bonne mise au point historique. — Enfin, le P. Nieremberg, S.J. († 1658) est un écrivain espagnol dont les grands ouvrages de spiritualité sont classiques : l'influence de saint Augustin s'y manifeste dans les trois thèmes brillamment orchestrés : temps et éternité, perfections de Dieu, rôle de la grâce divine. Capánaga le montre par d'intéressantes citations. F.-J. T.

176. *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits*, par Marjorie Reeves, dans *Recherches de théol. anc. et médiévale*, XXV, 1958, 111-141.

Des Ermites de S. Augustin ont prétendu réaliser les « prophéties » de Joachim de Flore, comme les Dominicains et les Franciscains, et plus tard même les Jésuites. Henri de Friemar semble avoir été le premier à s'intéresser à cet honneur ; il a eu des successeurs jusqu'à Gilles de Rome. La question est en rapport intime avec certaines conceptions de l'histoire et de la nature de l'Église.

177. *L'edizione degli scritti di Erasmo e il « Prologus » del cod. Cassinese* 794 *bis*, par Tommaso Leccisotti, dans Rivista « *Benedictina* », IX, 1955, 215-248.

178. *I Sermoni del Cassinese Erasmo*, par Tommaso Leccisotti, dans Rivista « *Benedictina* », XII, 1958, 27-71.

Érasme vécut comme moine au mont Cassin au XIII^e^ siècle ; il a probablement connu et enseigné Thomas d'Aquin. Ses écrits sont restés inédits. Dans son premier article, l'A. donne l'état des mss. et édite le prologue du codex Cassinese 794 *bis*, introduisant au commentaire des *Livres des Sentences*. Dans le second article il édite, après une brève introduction, quelque 20 sermons ou fragments de sermons, qui reflètent la spiritualité en vigueur au mont Cassin du temps du jeune Thomas d'Aquin. Ni l'une ni l'autre édition ne fournit l'effort d'identifier les citations d'Augustin. Quand Érasme cite Augustin nommément, le nom de celui-ci est imprimé en caractères allemands : c'est déjà un utile repère. Les citations implicites, le lecteur doit les découvrir lui-même. Il en est ainsi de toutes les citations autres que scripturaires. A. d. V.

179. *Agustinismo e Tomismo*, par Octavio Nicolás Derisi, dans *Veritas* (Pôrto Alegre, Brasil), I, 1955-1956, 131-147.

180. *Medieval Thought from St. Augustine to Ockham*, par Gordon Leff, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1958), 18 × 11, 318 p.

181. *Agostino e Tommaso*, par Augusto Guzzo, « Scritti di Storia della Filosofia » Torino, Edizioni di « Filosofia », 1958, 25 × 17, VIII-276 p.

182. *Studi sul Platonismo medievale*, par Eugenio Garin, « Quaderni di Letteratura e d'Arte », Firenze, Felice Le Monnier, 1958, 20 × 14, VI-224 p.

183. *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, par Tullio Gregory, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 26-27, Roma, nella sede dell'Istituto, 1958, 25 × 17, VIII-162 p.

Les trois premiers auteurs étudient d'abord saint Augustin lui-même avant d'évoquer son influence. Derisi caractérise l'augustinisme comme philosophie de la participation, usant d'une méthode intuitive ; puis il montre le thomisme, basé sur l'abstraction, mais d'accord avec Augustin, en métaphysique, sur la participation nécessaire des créatures à Dieu, leur cause parfaite : bon aperçu général. — G. Leff, dans le cadre d'une histoire succincte de tous les philosophes chrétiens, présente p. 12-46, la pensée augustinienne comme un néo-platonisme dont les erreurs sont redressées par la Révélation : « Idées » mises en Dieu, créateur personnel du monde ; valeur de l'Illumination divine pour garantir nos vérités, spiritualité de l'âme et sociologie fondée sur la Bible. L'A. caractérise bien les positions augustiniennes, mais sans distinguer entre Augustin philosophe ou témoin de la foi chrétienne. Dans la suite de cette excellente vue d'ensemble, l'influence augustinienne est relevée avec soin, spécialement chez S. Anselme (p. 98-102) et S. Bonaventure (p. 197-206). — Quant à Guzzo, il réédite trois études indépendantes, les deux premières sur saint Augustin : *Dal « Contra Academicos » al « De vera religione »* p. 1-90 (voir *Bulletin august. pour* 1957, dans *Revue des études august.*, VI, 1960, 50, n° 29) et *Agostino contro Pelagio*, p. 91-208, parus en 1925 et 1928, où il résume les idées soit des premiers ouvrages d'Augustin, soit des derniers, opuscules et sermons contre Pélage. Vient ensuite une étude sur le *Contra Gentiles* de saint Thomas, de soi indépendante, bien qu'il y note, p. 264, comment saint Thomas en combattant Platon respecte Augustin : et surtout, p. 269-270, comment son aristotélisme conscient, loin de contredire la position doctrinale essentielle d'Augustin, la continue en soulignant la distinction entre nature et grâce. — Les deux ouvrages sur le platonisme médiéval ne concernent Augustin qu'indirectement : ils étudient le courant d'idées qui remonte au Platon païen par Boèce, Macrobe et la traduction latine du Timée de Chalcidius. Ils se complètent : le premier donne le cadre, du XII^e^ au XV^e^ siècle et ne dit rien d'Augustin. Le second en reprend les mêmes épisodes : polémique de Manégold de Lautenbach contre le platonisme païen (XI^e^ s.), physique platonicienne de l'École de Chartres reprise du Timée (XII^e^ s.), etc. ; et il y relève l'influence de saint Augustin comme source d'une interprétation chrétienne de Platon. A signaler surtout l'étude sur Odon de Tournai (p. 31-53) qui montre comment l'explication augustinienne du péché originel transmis à tous les hommes parce qu'en Adam « omnes peccaverunt », s'appuie sur la théorie platonicienne des « universaux » qui, à travers Scot Érigène, parvient à Odon de Tournai et à saint Anselme. (Relevons que dans le chapitre IV de ce dernier ouvrage, Tullio Gregory reprend trois articles antérieurs : *Note sul platonismo della scuola di Chartres. La dottrina delle specie native*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXII, 1953, p. 358-362 ; *Note e testi per la storia del platonismo medievale, ibid.*, XXXIV, 1955, p. 346-384 ; *Nuove note sul platonismo medievale. Dall' « anima mundi » all'idea di natura, ibid.*, XXXVI, 1957, p. 37-55). F.-J. T.

184. *Il Vat. Lat.* 479 *ed altri codici annotati da Roberto de' Bardi*, par Giovanni Pozzi, dans *Miscellanea del Centro di Studi medioevali*, Serie II (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, nuova serie, volume LXII), Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1958, 125-165.

185. *Roberto de'Bardi e s. Agostino*, par Giovanni Pozzi, dans *Italia medioevale e umanistica*, I, Padova, Editrice Antenore, 1958, 139-153.

Deux études complémentaires sur le *Collectorium sermonum sancti Augustini* du chancelier Robert de'Bardi (XIV^{e}). Des cinq parties de cette vaste compilation inédite, les deux premières nous sont conservées dans le Parisinus latin. B. N. 2030, le Vat. lat. 479 (XIV^{e}) et un ms. de Tolède, Cap. LVIII. Les trois autres parties ont été récemment retrouvées à la fois par Wilmart, O'Reilly et Pozzi dans le ms. de Valence, Un. 607 (40) qui ferait suite au Vat. lat. 479 comme en témoigne l'écriture. G. Pozzi semble avoir démontré que ces deux mss étaient la propre copie de Robert de'Bardi, lequel a laissé dans les marges de ces mss. des remarques personnelles d'ordre littéraire. Il y aurait à poursuivre les recherches de l'A. sur les sources de cette compilation comme aussi à en préciser le but. Ce recueil me paraît être l'œuvre d'un humaniste, d'un érudit plutôt que l'œuvre d'un théologien, si l'on considère le souci du compilateur à corriger ou à compléter les textes dans les marges ou les intervalles laissés d'abord en blanc ; par contre les *Indices* de ce *Collectorium* que Jean de Fayt réalisa à la même époque (Paris. lat. B.N., 2031 et 2032) et sur l'ordre de Robert de'Bardi lui-même répondent à une préoccupation doctrinale. Autre preuve de ce souci de compilation chez le chancelier de l'Université de Paris : les mss. de Paris latin B.N. 14294, 14295 et 14296, écrits sous sa direction, et qui rassemblent plusieurs traités de S. Augustin ; c'est donc bien à la rédaction d'un *corpus* des œuvres de S. Augustin qu'aurait songé notre compilateur. — Ces deux articles constituent une excellente contribution à l'histoire littéraire des œuvres de S. Augustin qui reste à faire. G. F.

186. *Glasmalerei des frühen vierzehnten Jahrhunderts in Ost-Mitteldeutschland*, par Dietrich Rentsch, Mitteldeutsche Forschungen, 10, Köln-Graz, Böhlau Verlag, 1958, 23,5 × 16, XVI-160 p. et 64 planches.

Nous signalons dans ce travail d'ensemble sur « la peinture sur verre dans l'Est de l'Allemagne centrale au début du XIV^{e} siècle », l'étude (et les reproductions) d'un vitrail dans la paroi nord du chœur de l'église Saint-Augustin à Erfurt. Ce vitrail, réalisé entre 1316 et 1331, assez bien conservé, constitue le premier cycle connu de scènes empruntées à la vie et à la légende de saint Augustin. A ce titre il est d'une importance iconographique exceptionnelle. A. d. V.

187. *Constantinople et Prague en* 1452, Pourparlers en vue d'une union des Églises, par Antonín Salac, Rozpravy Ceskoslovenské Akademie Ved, Rocník 68, Rada Spolecenskych Ved 1958, Sešit 11, Prague, 1958, 24 × 17, 111 p. de facsim.

Seule la *Profession de foi de Constantin* nous intéresse dans cette étude (p. 33-39 texte grec et trad. française). Constantin est le nom grec d'un personnage qui s'appelle Pierre Platrys ou Césis «Angelicus », prêtre, venu de Prague à Constantinople en 1451-1452, où il passa à l'orthodoxie. On n'a pu l'identifier encore : il me semble qu'il faut le chercher parmi ces Anglais qui, venus à Prague après la ruine de Wyclif, se rangèrent facilement du côté de J. Hus. Quoi qu'il en soit, pour passer à l'orthodoxie, Constantin a dû écrire une profession de foi, à la demande de Gennadios. Il y cite par deux fois saint Augustin expressément : 1° Au § 5 (p. 35) : « Selon Augustin autre chose est τὸ πιστεύειν εἰς τὸν Θεόν, autre chose τὸ πιστεύειν Θεόν, autre chose τὸ πιστεύειν τῷ Θεῷ. L'A. a cherché en vain, dit-il, ce passage dans les œuvres d'Augustin et cite, à défaut, J. Hus, *Super IV Sententiarum*, dist. XXIII (note p. 34). Or, dans ce passage, Hus cite à peu près textuellement Augustin, *In Ioh. ev. tract.* XXIX, 6 et semble emprunter quelques éléments complémentaires à *Sermo* 144, 2, 2 et au *Tract.* LIV, 3. — 2° Au § 11 (p. 39) : « Augustin dit ἐν τῷ περὶ χριστιανικῆς διδασκαλίας, etc... » L'éditeur ne donne pas de référence précise

au *De doctr. christiana*. Le paragraphe parle de l'interprétation des Écritures et peut donc s'inspirer tout entier de ce traité augustinien. Je crois cependant que Constantin ne fait appel au *De doctr. christ.* que pour appuyer la confirmation de la première phrase, assez polémique : la liberté, voulue par le Christ, de notre service des saints mystères a été tellement opprimée par certains, *ὥστε ἀνεκτοτέρα[ν] τὴν τῶν Ἰουδαίων ἔξω δοκεῖν*. De fait on ne trouve rien de pareil dans le *De doctr. christ.* Mais du livre III, 5, 9 à III, 9, 13, Aug. y parle de la servitude qui consiste à prendre au sens propre des expressions figurées (5, 9), de la servitude des juifs sous des signes utiles (6, 10) et des païens sous des signes inutiles (7, 11) ; les uns et les autres en ont été délivrés mais d'une différente manière (8, 12) ; il faut bien interpréter les signes chrétiens (9, 13) ; Aug. conclut « Melius est autem vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando a jugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere (9, 13 fin) ». Je crois que Constantin s'appuie sur ce texte, tout en le déformant. — J'ai l'impression que d'autres passages de cette profession de foi recèlent des réminiscences augustiniennes : ainsi § 6 fin : les hérétiques n'appartiennent pas à l'Église parce qu'ils *n'aiment pas le Seigneur*, ni les schismatiques puisqu'ils *n'aiment pas leur prochain* = Aug. *De fide et symbolo*, x, 21... « nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam *quae diligit Deum*, nec schismatici *quoniam diligit* [eccles. cath] *proximum* ». Mais pourquoi faire ici un travail que l'A. a omis de faire ? A. d. V.

188. *Gregory of Rimini Manuscripts Editions and Additions*, par Damasus Trapp, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 425-443 (à continuer).

On commence à admettre l'importance de Grégoire de Rimini pour son temps et son influence sur Luther. L'approfondissement de sa doctrine réclame une connaissance exacte de la tradition de ses écrits. L'A. présente ici le début d'une étude sur ce sujet : il peut déjà affirmer, sur la foi des mss. que les *Marginalia* et *Additiones* sont authentiques. Il apporte aussi de nouvelles précisions sur les dates de la vie de Grégoire. A. d. V.

189. *Saint Augustin et la Réforme*, par Jean Cadier, dans *Recherches augustiniennes*, I (= suppl. à la *Revue des ét. august.*), 1958, 357-371.

190. *Calvijn en de oude Kerk, Rede uitgesproken ter gelegenheid van de Calvijn-Herdenking*, par Luchesius Smits, dans *Jaarboek der Rijksuniversiteit te Utrecht*, 1958-1959, 57-62.

Voici deux témoignages intéressants en faveur de l'influence augustinienne, J. Cadier traite de Luther et de Calvin, reprenant pour ce dernier et confirmant les conclusions de sa communication au Congrès augustinien (cf. *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 320). Luther lui aussi déclare Augustin « totus noster » et le cite volontiers, tout en mettant la Bible au-dessus de lui comme seule autorité souveraine. C. estime que pour l'essentiel l'exégèse de Luther rejoint celle d'Augustin et il donne, p. 363, d'un propos des *Tischreden*, 3, 181, une traduction qui corrige, à bon droit, semble-t-il, celle de Cristiani (cf. *Augustinus Magister*, II, 1038). Mais il ne dit rien d'un point fondamental : l'*autorité* (admise par Augustin et non par Luther) *de l'Église catholique* en matière de révélation divine. Excellente conclusion, p. 370, sur la doctrine augustinienne, point de rencontre œcuménique entre protestants et catholiques. — Le discours de Smits témoigne lui aussi de la haute estime de Calvin, comme de ses disciples actuels, pour Augustin : guide excellent pour comprendre l'Écriture et y trouver une règle de vie aux temps de crises sociales.

F.-J. T.

191. *Cuatro visiones de la historia universal* (Agustín, Vico, Voltaire, Hegel), par José Ferrater Mora, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 3e édit., 1958, 17 × 12, 157 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1956, nº 243 dans *Revue des études augustiniennes*, V, 1959, p. 320.

192. *Pensares y Pensadores*, par Joaquín Iriarte, Madrid, Ed. Razón y Fe, 1958, 20,5 × 14, 410 p. ; p. 319-343.

La prédilection de nombreux philosophes modernes pour Augustin est manifeste : elle s'affirme dans leur manière de poser les problèmes, de les aborder et de les résoudre, parfois même dans leur style. Exposé très rapide, aux chapitres xxiii et xxiv : *San Agustín presente en el pensar moderno ; San Agustín y el tema de la interioridad* (p. 319-343).

ORDRE DE SAINT AUGUSTIN

193. *Sources italiennes pour l'histoire générale de l'ordre des Augustins.* par B. Van Luijk, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 397-424.

Voir aussi *Augustiniana*, III, 1953, 128-139 ; 314-327 ; IV, 1954, 98-106 ; 185-195.

194. *Sources for a History of the English Austin Friars*, par F. Roth, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 1*-32* ; 33*-62* ; 63*-108* ; IX, 1959, 109*-202* ; 203*-264* (à continuer).

195. *A History of the English Austin Friars*, par F. Roth, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 22-47 ; 464-496 (à continuer).

Sources de l'Histoire et Histoire des Augustins en Angleterre (xiiie et xive s.).

196. *The Great Schism and the Augustinian Order*, par F. Roth, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 281-298.

Comme les autres ordres, l'ordre des Augustins se divisa en deux obédiences pendant le Grand Schisme (1378-1417), ayant chacune son organisation spéciale sous un prieur général. Dans cet article l'A. donne de brèves notices sur les prieurs généraux de l'obédience d'Avignon.

197. *De geschiedenis der stichting van het Augustijnenklooster te Brussel in* 1589 *tegen de achtergrond van die tijd*, par A. Vermeulen, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 516-550.

L'histoire de la fondation, à Bruxelles, en 1589, d'un couvent de l'ordre des Augustins, prend toute son importance des circonstances politiques et religieuses du temps et du rôle que les Augustins étaient appelés à jouer aux Pays-Bas dans l'enseignement et les luttes doctrinales.

198. *Documents romains concernant certains Augustins belges à l'époque du premier jansénisme*, par A. Legrand et L. Ceyssens, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 200-236 ; 328-355.

Documents romains qui concernent à la fois l'histoire de l'ordre augustinien et l'histoire du jansénisme.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*, texte établi et présenté par Philippe Delhaye, Mémoires et trav. des Facultés cath. de Lille, LVI, Lille, Facultés cath., 1951, 25 × 16, 296 p.

Philippe Delhaye, *Le « Microcosmus » de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique.* Mémoires et trav. des Facultés cath. de Lille, LVII, Lille, Facultés cath., 1951, 25 × 16, 324 p.

Godefroy de Saint-Victor (entre 1125 et 1200) moins étudié que ses grands contemporains Hugues et Richard, nous est présenté ici à travers son œuvre principale, le *Microcosmus*, petite somme d'anthropologie, de psychologie et de morale conçue à la manière du XII^e^ siècle, à l'aide d'une allégorie compliquée et continue, fondée sur le récit des six jours de la création, l'homme étant dans son corps et surtout dans son âme un « univers en petit ». D. nous en donne une bonne édition critique, faite sur les deux manuscrits qui nous sont restés : lat. 14515 et lat. 14881 de la Bibl. nationale de Paris. Il estime à bon droit utile aux historiens l'édition de cette œuvre d'un théologien secondaire mais représentatif de son temps. — Dans son *Étude théologique*, D. dégage d'abord des écrits de Godefroy les éléments qui précisent sa biographie, ses études, son entrée à Saint-Victor, où il professe la théologie, ses démêlés avec son prieur, probablement Gauthier de Saint-Victor qui l'envoie en un prieuré de campagne où l'exilé écrit son *Microcosmus* vers 1185. Puis, il en relève les idées principales : l'allégorie des trois premiers jours de la création concerne les biens naturels, celle des trois derniers ajoute les richesses de la grâce : d'où une psychologie naturelle des puissances de l'âme suivie d'une théologie des dons du Saint-Esprit et des vertus surnaturelles, surtout la charité. Pour finir, l'étude des sources évoque la fortune du thème du Microcosme dans le Haut Moyen Age. La pensée de Godefroy marque un sérieux progrès dans la distinction entre grâce et nature. Celle-ci est d'abord définie, il est vrai, en termes augustiniens, par « ce que chaque être apporte en naissant » où l'on distingue deux temps, celui de la matière informe, puis de la formation par la raison et la grâce : cette théorie, note D., vient de Hugues de Saint-Victor, lequel, ajouterons-nous, l'a trouvée en saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, I, XIV, 28 - XV, 29. Mais Godefroy affirme son humanisme en insistant sur l'ordre naturel dans la formation de l'homme, la valeur de ses puissances, de ses vertus qui, même sans la grâce, ont leur bonté propre. Toute l'œuvre est pénétrée de cet esprit nouveau en réaction contre le pessimisme de certains théologiens augustiniens. Pourtant, Godefroy ne domine pas encore le problème : ses exposés sont souvent imprécis et ils conservent les anciens cadres de l'augustinisme

courant. — Signalons aussi une série de *notes annexes* intéressantes, en particulier de curieux détails sur la règle de saint Augustin à Saint-Victor, p. 200-205 et une étude sur la théorie des antipodes, p. 282-286, qui éclaire les objections théologiques de Godefroy, écho de celles de saint Augustin, *De civ. Dei*, XVI, 9.

F.-J. THONNARD.

Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich-Zurich, 1959, pp. XXIII-167.

Le professeur Ratzinger étudie ici les conceptions du docteur séraphique relatives à la structure de l'histoire et à l'eschatologie, telles surtout qu'elles se dégagent des *Collationes in Hexaëmeron*, le dernier ouvrage de saint Bonaventure.

Bonaventure exploite le thème, familier à son temps, des âges du monde. Parmi les divers schémas alors en usage, il adopte une division bi-septénaire de l'histoire. Selon le principe bonaventurien que le Christ est *medium in omnibus*, l'Incarnation marque le centre du temps. Les époques de l'Ancien et du Nouveau Testament se répondent. Bonaventure en compte sept avant, et sept après le Christ. Le septième âge de l'Ancien Testament va de Zorobabel à Jésus ; c'est l'âge de la paix, de la restauration de la cité et de la reconstruction du Temple. On voit tout de suite le problème délicat soulevé par le septième âge du Nouveau Testament, qui lui aussi, selon ce schéma, doit être un temps de reconstruction, de restauration et de paix : la conception bonaventurienne de l'histoire est-elle millénariste ? Il faut répondre négativement. Mais il demeure que Bonaventure prévoit une transformation radicale de l'Église au cours de ce septième âge, inauguré par la clameur de l'ange (*Apoc.*, 10, 6-7) : *In tempore septimo futuro erit reparatio divini cultus et reaedificatio civitatis. Tunc implebitur prophetia Ezechielis, quando civitas descendet de coelo, non quidem illa quae sursum est, sed illa quae deorsum est, scilicet militans ; quando erit conformis triumphanti secundum quod est possibile in via. Tunc erit aedificatio civitatis et restitutio sicut a principio ; et tunc pax erit. Quantum autem durabit illa pax, Deus novit* (*In Hexaëmeron*, XVI, 30).

Le docteur séraphique ne se contente pas d'annoncer cet âge d'or pour l'avenir. A son époque même est apparu, en la personne du Poverello, un héraut avant-coureur de la paix ultime. François d'Assise est, pour le docteur séraphique, l'ange de l'Apocalypse marqué du signe du Dieu vivant. Il doit être suivi par les 144.000 élus de l'Apocalypse, qui formeront la communauté de la paix, l'*ordo contemplativus* situé au sommet de la hiérarchie spirituelle de l'Église, analogue aux séraphins de la hiérarchie angélique. Cet ordre de la fin des temps a-t-il déjà apparu, ou est-ce un *ordo futurus* que l'on doit encore attendre ? La réponse de Bonaventure est nette. D'une part, l'ordre de la fin des temps sera franciscain ; il sera l'ordre de l'amour, typifié par François d'Assise. D'autre part, l'ordre franciscain du XIII^e^ siècle ne constitue pas cet ordre futur. Comme les dominicains de l'époque, les franciscains appartiennent à l'ordre chérubique, non à l'ordre séraphique. Comme l'écrit Ratzinger : « L'ordre franciscain contemporain n'est pas encore le véritable ordre de saint François. François a plutôt anticipé en sa personne une forme eschatologique d'existence, laquelle appartient encore à l'avenir comme forme commune de vie » (p. 51).

Bonaventure n'a pas décrit en détail cet ordre de la fin des temps. Il en a pourtant suggéré les caractéristiques principales, qui seront d'ailleurs les marques de l'Église du septième âge. Il attend pour la fin des temps une nouvelle ' révélation ', au sens bonaventurien de nouvelle effusion mystique de l'Esprit. L'Église sera alors dominée par le règne de la sagesse, dont le docteur Ratzinger étudie la description bonaventurienne. Sagesse multiforme, elle ouvrira à tous l'intelligence de

l'Écriture. Omniforme, elle permettra plus aisément la perception de Dieu dans le livre de la nature. Nulliforme, elle introduira à la connaissance spirituelle négative de Dieu, dans le livre de l'âme.

On peut reconnaître une parenté entre ces idées et les notions de Joachim de Flore, sur l'âge de l'Esprit et la prédication de l'Évangile éternel. Par Gérard de Borgo San Donnino et d'autres, le joachimisme fournit une structure à la pensée des spirituels franciscains, qui voyaient en saint François et en son ordre l'annonce de l'Évangile éternel. Ratzinger, qui consacre son troisième chapitre aux sources de l'eschatologie bonaventurienne, tient à montrer que Bonaventure n'a pas systématiquement rejeté toutes les idées joachimistes. De Joachim il a retenu le schème bi-septénaire de l'histoire, l'idée de l'ordre contemplatif futur, l'annonce d'une nouvelle effusion de l'Esprit. Mais il a rejeté la notion d'un Évangile éternel différent du Nouveau Testament, et il a transformé le symbolisme trinitaire de l'histoire.

A cette étude tout à fait remarquable de l'eschatologie bonaventurienne, Ratzinger ajoute un chapitre sur l'aristotélisme du docteur séraphique. Ce chapitre, à vrai dire, ajoute peu à la controverse Gilson - Van Steenberghen, qu'il résume tout en prenant parti, dans l'ensemble, pour la thèse de Van Steenberghen. Il se rattache néanmoins au thème général de l'ouvrage. Car Bonaventure prévoit, parmi les notes du septième âge, la fin de la philosophie et la fin de la théologie scolastique : *Credite mihi, quod adhuc erit tempus, quando nihil valebunt vasa aurea vel argentea, id est argumenta ; nec erit defensio per rationem sed solum per auctoritatem* (*In Hexaëmeron*, XVII, 28). L'aristotélisme de Bonaventure se sait dépassé par l'avenir de l'Église.

On doit recommander l'ouvrage du professeur Ratzinger. Une distraction de l'imprimeur, qui a interverti les pages 16 à 33, ne devra pas décourager le lecteur.

Georges TAVARD.

Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers.* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 8), Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1958, 141 pp.

Qu'a pensé Luther de la *ratio ?* L'Aufklärung a vu en lui le champion des droits de la raison. De nos jours, on aurait plutôt tendance à s'arrêter à l'âpre critique qu'il en a faite (pp. 7-8). L'A. du présent ouvrage recueille les différentes assertions de Luther à ce sujet et cherche l'unité de la pensée qu'elles expriment. Son titre, *Ratio und Fides* signifie qu'il étudie la question en théologien. Le travail comporte, d'une part, une analyse (rapide) des notes marginales de L. aux livres d'Augustin et aux Sentences (1509-10), ainsi que des commentaires scripturaires du « jeune Luther » (1513-18), d'autre part, un essai de systématisation basé sur l'ensemble de l'œuvre écrite du réformateur. Le point important est sans doute l'étude du commentaire de l'Ép. aux Romains (pp. 43-54), dont l'A. conclut que Luther, dès cette époque (1515-1516), avait la conception qu'il gardera toute sa vie : la raison se dresse en face de la foi. Elle a, en soi, une bonté certaine, mais le bien qu'elle représente dépend plutôt de l'orientation de la volonté (cf. p. 54). L'auteur ne juge pas utile d'analyser les écrits ultérieurs de L.

Ayant trouvé la base de départ quelque peu étroite et la systématisation massive, nous nous sommes efforcés cependant de lire Luther en suivant notre guide. Nous avons cru déceler un certain manque de rigueur dans l'interprétation des textes cités. Par exemple, les notes marginales de Luther aux écrits d'Augustin sont citées comme exprimant la pensée de Luther, alors qu'elles ne sont parfois qu'un résumé de la pensée d'Augustin (cf. p. 22, note 1). Quel est donc le rapport entre la conception de Luther et celle de son auteur ? Autre exemple, détaillé celui-là : lorsque l'A. nous dit : « La fonction de la *ratio* est la *cogitatio*, ou même la *meditatio*, c'est-

à-dire *ein eigen, tief und sorgfältig sich vollziehendes Nachdenken* » (p. 30), il nous renvoie tout d'abord (note 3) au sermon de Noël 1514 (WA I, 27, 28), où Luther dit, en passant, que la *cogitatio* est l'acte de la *ratio*, et le *verbum* celui de l'*intellectus*. Il est clair qu'ici le sens de *ratio* n'est pas indépendant de celui d'*intellectus*. Mais le texte est cité pourtant comme si *ratio* signifiait tout l'être intellectuel de l'homme. La même note renvoie ensuite à WA 3, 78, 7 f. C'est un bref commentaire du ps. 7, v. 10. Le texte nous en est donné en partie : « cor significat actus rationis, ut cogitationes, inventiones, speculationes, intelligentias, etc. » Nous ne voyons pas ce que cette phrase nous apprend de précis sur le rapport *ratio-cogitatio*. On devrait en conclure que la *cogitatio* n'est pas la seule fonction de la *ratio*. En fait, le terme *cor* s'oppose à *renes* et le résumé de l'argument complet, tel que le donne Luther, est : « Et breviter corda et renes scrutatur Deus, id est omnes cogitationes et affectiones » (lignes 9-10). Ce langage exégétique se prête malaisément à des conclusions philosophiques. Ce n'est pas tout. Dans la n. 4, est donné le texte latin de la partie de notre citation dont nous avons conservé le libellé allemand : (*meditari*) *morose, profunde, diligenter cogitare* (WA 3, 19, 27). Passons sur la traduction morose = eigen (propre). La surprise qui nous attend dans le texte de Luther, est une opposition *cogitare-meditari*, au plan de la rationalité ! Le premier n'est pas rationnel, parce que commun à l'homme et à l'animal, comme l'imagination. *Meditari* est plus que *cogitare* (s.-ent. c'est même autre chose). Le moins qu'on puisse dire, est que ces différents textes ne vont guère ensemble !

Nous nous sommes demandé également pourquoi R. Seeberg est critiqué, p. 9, pour avoir attribué à Luther une doctrine dont on ne voit guère la différence avec la *syntheresis* (pp. 31 et 67). Mais n'insistons pas. Il est clair que le lecteur, en lisant cet ouvrage, devra sans cesse faire la différence entre la pensée de Luther et la scolastique luthérienne.

Daniel Olivier.

Pierre Blanchard, *Le Vénérable Libermann*, Études carmélitaines, Desclée de Brouwer, Paris, 1960, 21 × 14, tome I, Son expérience, sa doctrine, 573 p., tome II, sa personnalité, son action, 513 p.

Le copieux ouvrage que nous offre M. l'abbé P. Blanchard sur le vénérable Libermann, est non seulement une œuvre de science, qui a valu à son historien le doctorat ès lettres, il est, plus encore peut-être, un monument élevé à la gloire de L., une œuvre enthousiaste et hautement spirituelle.

C'est de l'intérieur que P. B. a saisi, non pas un auteur, mais son maître. Son livre est l'hommage d'un disciple fasciné par la doctrine de celui qui devint son « maître vénéré et aimé » (p. 17). Peu connu était ce juif converti, moins encore sa doctrine spirituelle, voire même son rôle concernant la direction des âmes — surtout de séminaristes et de prêtres — et son œuvre missionnaire. Or, cette doctrine se donne comme projet de poser le problème de la vie spirituelle, particulièrement du prêtre et du chrétien, en ce qui touche « les rapports de la nature et de la grâce » (p. 9), et de l'invasion de la grâce dans la psychologie de l'homme. L. est ainsi le devancier *génial*, parce que dépourvu des méthodes actuelles de l'investigation, de nos modernes caractérologues. « Dieu, c'est tout, l'homme, c'est rien », telle est, selon P. B. la phrase qui résume l'intuition première et l'intention la plus claire de L. (p. 13). Certes, les pointes portées contre tout ce qui est de la nature, comme la science, la culture, l'équilibre naturel du caractère, qui va plutôt à l'encontre de la vraie sainteté, peuvent, dès l'abord, étonner. La définition de la théologie comme science *purement* surnaturelle (p. 241) fait sursauter le théologien. Mais nous sommes ici dans un climat non de théologie scientifique, mais de contemplation, comme le dit bien P. B. (p. 245).

Certes, tout peut n'apparaître pas clair dans cette œuvre d'un être nerveux à l'extrême, de plus épileptique, dont « l'angoisse qu'il porte en lui est la preuve d'historiques refoulements » (p. 44). Mais selon P. B., L. se plaît à souligner que, chez celui qui est fidèle à Jésus-Christ, la grâce peut vaincre les désordres de la nature. Corps débile, âme merveilleuse de sainteté personnelle, lumineuse pour guider autrui sur les voies de la perfection, L. est fait de contrastes où le surnaturel assume et réduit toutes les contradictions. P. B. s'attarde longuement à décrire les dons suréminents non pas d'un directeur au sens étroit du mot, mais d'un père des âmes. Il y consacre à peu près toute la 2e partie du tome I. Il y revient dans le tome II pour dégager les fondements spirituels de l'expérience libermanienne. Les deux sections : *l'expérience sacerdotale* et *l'expérience du directeur* constituent, avec la 2e partie du tome I, une véritable somme sur la direction spirituelle que nous croyons, par son ampleur et sa force, jusqu'ici inégalée. Ce serait une gageure de la vouloir résumer. Il suffira d'en marquer les traits à notre avis essentiels.

Avec L. nous sommes en présence d'un maître et d'un mystique qui lit, dans l'événement, les conduites de Dieu. Il ne saurait donc s'enfermer dans un système ni y enchaîner les âmes (I, p. 194). Sa lumière, c'est de Dieu qu'il la tient, non des livres (I, p. 195). Du coup, il ne saurait imposer quoi que ce soit à ses dirigés : il veut les habituer à lire leur propre vie sous le regard de Dieu. Telle est la méthode. La doctrine, l'abandon en fait le cœur. « La patience en est la première étape et l'indifférence, le dernier moment » (I, p. 515). La passivité, véritable attitude spirituelle du disciple de J. C.

Directeur spirituel, L. est aussi un clinicien des âmes. Il souligne le danger des natures trop riches, où il voit un obstacle à la sainteté. Sainteté de caractère, sainteté presque nulle (I, p. 355). La sainteté véritable est celle de la grâce, celle de ses conquêtes, de ses purifications. Le caractère ne fait que signifier la méthode à prendre. On est, en fin de compte, ébloui de la perspicacité de ce jugement auquel la caractérologie et la psychologie des profondeurs nous ont familiarisés.

Il faudrait encore analyser les chapitres remarquables sur l'oraison, la simplicité d'une direction qui simplifie l'âme — Dieu n'est-il pas simple ? l'horreur du psychologisme, la restauration de l'esprit évangélique, à l'instar d'un P. Chevrier. Comment ne pas signaler aussi le remarquable commentaire de saint Jean, l'expérience mariale dont P. B. nous assure qu'elle fut au cœur de l'expérience libermanienne. Enfin l'importance de la doctrine des missions, où le Vénérable se révèle le génial précurseur de la doctrine pontificale, est présentée dans plus de la moitié du tmoe II. En suggérant ces thèmes, nous voudrions donner le désir de méditer ces pages ferventes d'un livre qui s'insère, croyons-nous, parmi les grandes œuvres de la tradition spirituelle de l'Église.

Bernard Piault.

Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne, par H. SOMERS, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 2, p. 105-125.

L'auteur examine les sources qu'Augustin a utilisées en composant ses commentaires du livre de la Genèse et spécialement du texte « Fecit Deus hominem ad imaginem suam ». Philon d'Alexandrie, Origène, Basile, Chrysostome et autres ont été lus par Augustin, qui cite ces auteurs ou y fait allusion. Analyse chronologique et thématique des développements d'Augustin.

Un confronto tra s. Ambrogio e s. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico dei Cantici, par Maria TAJO, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 2, p. 127-151.

Sono qui esaminate le somiglianze, soltanto parziali, tra S. Ambrogio e S. Agostino riguardo all'esegesi del Cantico dei Cantici. La loro esegesi è diversa nelle linee generali e questa differenza è giustificata dalla loro diversa mentalità. In particolare S. Ambrogio è dotato di un temperamento estremamente lirico, che spiega il suo modo di procedere per suggestione di termini e di immagini.

Gregory of Rimini : a fourteenth century Augustinian, par Gordon LEFF, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 2, p. 153-170.

Gregory of Rimini (1300-1354) was an Augustinian who was the General of his order and one of the leading thinkers of the earlier fourteenth century. An examination of his outlook shows it to be far more individual and less influenced by Ockham than has been generally supposed. While he was deeply influenced by the intellectual climate of his own day, and took a keen interest in mechanical and physical problems, he remained true to the teachings of St. Augustine on all matters of faith. His originality lay in keeping a balance between knowledge and belief, at a time when it had largely been destroyed.

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1961, 2e trimestre — N° 4132 Imp. Moderne de l'Est, 26, r. Renan, Besançon

Les deux temps de grâce

Il semble bien que le dernier mot n'a pas été dit, et le sera-t-il jamais, sur la distinction entre la grâce de Dieu en Adam et la grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, que, pour son compte, saint Augustin n'a jamais aussi nettement établie qu'aux chapitres x-xii du *De correptione et gratia*. Le jansénisme s'y réfère comme à sa source et jette sur les derniers développements de la doctrine augustinienne de la prédestination et de la grâce une suspicion d'inorthodoxie dont l'hypothèque n'a pas été totalement levée. A la suite de saint Paul, et plus encore qu'il ne le pressentait, saint Augustin peut s'appliquer ces paroles de la *II*ª *Petri* : « où il parle de ces questions, il se rencontre des points obscurs que les gens sans instruction et sans fermeté tournent de leur sens pour leur propre perdition (3, 16) »[1]. Faut-il en prendre son parti et abandonner à leurs errances dans l'interprétation de l'augustinisme ceux qui veulent bien se perdre dans la complexité d'une doctrine où s'affrontent, avec les insondables desseins de Dieu, les secrets impénétrables du cœur humain ? Mais ne serait-ce pas mépriser le devoir de la correction fraternelle que saint Augustin rappelle précisément dans le *De correptione et gratia* comme une requête de la volonté salvifique universelle de Dieu, qui ne nous tient jamais quittes de prier et d'œuvrer pour le salut de nos frères ?

Toute étude qui prétend présenter la pensée d'un auteur exige de l'exégète une ascèse qui s'avère d'autant plus difficile que l'auteur étudié s'éloigne davantage dans le temps. Jansénius surtout a égaré les exégètes de l'augustinisme dans nos controverses modernes sur la grâce suffisante et efficace. Ces schèmes nous apparaissent tellement essentiels à l'intelligence de la grâce qu'on ne comprend pas qu'ils aient pu totalement échapper au docteur de la grâce. On l'interprète plus ou moins à travers le prisme de nos catégories modernes et l'on aboutit à des contradictions et à des impasses qui finalement, qu'on le veuille ou non, justifieraient le jansénisme. Certains s'en rendent compte et réagissent, mais d'un coup

1. *Epist.*, 214, 6 ; *PL* 44, 878.

de barre qui n'est pas assez franc[2], et de plus en plus l'Augustin de l'histoire se coupe de l'Augustin de la tradition catholique.

I. — LA GRÂCE D'ADAM D'APRÈS L'ENCHIRIDION

Pour comprendre la distinction augustinienne entre la grâce adamique et notre grâce, la grâce christique, nous voudrions souligner, d'entrée en matière, l'étroite parenté qui existe entre le chapitre XXIII (nº 104-109) de l'*Enchiridion* et les chapitres X-XII du *De correptione et gratia*. Dans l'*Enchiridion*, saint Augustin en était arrivé à l'explication de l'article du symbole qui traite de la résurrection de la chair et de la vie éternelle, et le voici de nouveau affronté au problème du mal. Aux chapitres III, 10-IV, 15, il avait traité de la nature et de l'origine du mal ; à partir du chapitre XXIV, il montre comment l'existence de réprouvés, anges et hommes, ne fait pas échec à la volonté toute-puissante de Dieu. En distinguant en Dieu une volonté positive et une volonté permissive, il pouvait affirmer conformément aux saintes Écritures, que Dieu a fait tout ce qu'il a voulu et n'a rien voulu faire de ce qu'il n'a pas fait. C'est alors que pour la première fois il aborde le cas d'Adam, pour justifier Dieu, qui, à partir d'un mal qu'il a simplement prévu et permis, a suscité le Christ pour la réalisation des desseins de sa volonté toute-puissante. Dans le *De correptione et gratia* les perspectives ne sont plus tout à fait les mêmes ; mais les formules se ressemblent, comme si saint Augustin avait sous les yeux les pages de l'*Enchiridion* quand il rédigeait les chapitres X-XII du *De correptione*[3]. Qu'on en juge par le tableau suivant, qui relève quelques concordances d'idées ou de mots :

Enchiridion

105 : *Sic* enim oportebat *prius hominem* fieri, *ut* et *bene velle posset, et male ;* nec gratis, si bene ; nec impune, si male : *postea* vero sic erit, ut male velle non possit ; nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe *liberius erit* arbitrium, quod omnino *non poterit servire peccato*... Sed *ordo* praetermittendus non fuit, in quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale, quod etiam *non peccare possit*, quam-

De corrept. et gratia

27 : ...Confitemur... Deum... *sic ordinasse* angelorum et *hominum* vitam, ut in ea *prius* ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, *deinde* quid posset suae gratiae beneficium...

32 : ...Quod ut nollet, de libero descendit arbitrio ; quod tunc ita liberum erat, *ut et bene velle posset et male*. Quid *erit* autem *liberius* libero arbitrio, quando *non poterit servire peccato*...

2. Signalons simplement ici le magistral article de G. de Broglie, *Pour une meilleure intelligence du « De correptione et gratia »*, dans *Augustinus Magister*, III, 1954, 317-337.

3. Il se pourrait que l'écart de temps entre la rédaction de ces deux ouvrages soit moins grand qu'on ne l'admet communément.

vis sit *melius* quod *peccare non possit :* sicut minor fuit *immortalitas*, sed tamen fuit, in qua *posset* etiam *non mori*, quamvis *maior* futura sit in qua *non possit mori*.

33 : ...Prima ergo libertas voluntatis erat, *posse non peccare :* novissima erit multo *maior, non posse peccare*. Prima *immortalitas* erat, posse non mori : novissima erit multo *maior, non posse mori* ...Numquid, quia erunt bona novissima potiora atque meliora, ideo fuerunt illa prima vel nulla vel parva ?

106 : Illam natura humana perdidit per liberum arbitrium ; hanc est acceptura per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum.

...Nemo est enim qui non seipsum ... vel non vescendo possit occidere ; ad vitam vero tenendam voluntas non satis est, si adiutoria sive alimentorum sive quorumcumque tutaminum desint...

32 (fin) : Nunc autem per peccatum perdito bono merito, in his, qui liberantur, factum est donum gratiae, quae merces meriti futura erat.

107 : ...Sic ergo *factus* est homo *rectus*, ut et *manere in ea rectitudine* posset non sine adiutorio divino, et suo fieri perversus *arbitrio*.

34 : ...Nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum adfuerint alimenta, eis fit ut vivat, qui mori voluerit. Ergo adiutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit, ut vivamus.

32 : Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem ; in illa quippe eum fecerat, qui *fecerat rectum*. Dederat adiutorium, sine quo *in ea* non posset *permanere* si vellet : ut autem vellet, in eius libero reliquit *arbitrio*.

Dans l'*Enchiridion* la comparaison entre la grâce adamique et la grâce christique se dessine déjà, mais en arrière-plan. Saint Augustin s'applique avant tout à préciser l'état dans lequel Adam a été créé et dont il est tombé par sa faute. Dieu a prévu et permis cette chute par respect de la liberté de sa créature spirituelle ; mais la mauvaise volonté de l'homme n'empêchera pas la bonne volonté de Dieu de s'accomplir. L'histoire de l'homme va donc se réaliser en deux temps. Il y a eu *un avant*, où Adam a joui d'une liberté de plein jeu, de cette première immortalité qui consistait à pouvoir ne pas pécher, *non sine adiutorio divino ;* cet avant est déjà un temps de grâce. Et il y a *un après*, où, sans préjudice de son libre arbitre, *nec ideo libero carebat arbitrio*, l'homme, sous la grâce, ne peut pas vouloir le mal et jouit de cette seconde immortalité qui consiste à ne pas pouvoir pécher. Cette seconde immortalité est supérieure à la première, mais la première n'en est pas moins un bien appréciable. Les distingués théologiens, Mgr Gaudel et le chanoine Rivière, qui ont présidé à l'édition de l'*Enchiridion* dans la « Bibliothèque augustinienne », parlent ici d'une comparaison entre le *status viae* et le *status termini*. C'est peut-être aller trop vite en besogne. Ce *status termini* embrasse aussi cet état des derniers temps dans lesquels nous sommes entrés avec le premier avènement de Notre-Seigneur.

Ce point ressortira plus clairement de l'examen du *De correptione*. En tout cas, ce qu'Augustin a entendu préciser, ce n'est pas la grâce suffisante des théologiens scolastiques, mais l'état adamique, c'est-à-dire un état de salut — *in ea salute in qua conditus erat* (*Ench.*, 104) —, de justice à conserver — *iustitiae retinendae* (*Ench.*, 106) ; nous dirions de nos jours un état de grâce sanctifiante, comportant de la part de Dieu absolument tout ce qui est requis pour sa conservation, offrant donc à Adam, comme une nourriture à portée de main, le concours de sa grâce. De toute manière, un concours divin est requis de la part de la créature pour agir. Si Adam opte, les yeux tournés vers Dieu, il sera aidé dans son option même par un concours de grâce ; s'il détourne son regard de Dieu, il agira encore ; mais par la faute de son inconsidération, Dieu ne lui apporte plus que le concours commun à toute action, même simplement matérielle ; son action n'est plus une action de fils de Dieu ; et si, par la pensée, on abstrait de cette action ce concours commun, il ne reste à l'actif, à la pleine autonomie de la créature déficiente, que le mensonge et le péché en tant que pures privations[4]. Il n'est donc nullement non plus question de la grâce efficace, comme l'interprètent soit les thomistes, soit les augustiniens, soit les molinistes. Saint Augustin affirme simplement la nécessité d'un concours divin qui, loin d'éliminer le libre arbitre, lui donne de s'exercer ; il tient ferme les deux bouts de la chaîne : grâce et libre arbitre ; il n'a pas envisagé le problème théologique de leur conciliation ; il ne faut pas l'obliger à avoir plus ou moins bien tout dit.

II. — GRÂCE D'ADAM ET GRÂCE CHRISTIQUE DANS LE « DE CORREPTIONE ET GRATIA »

Le *De correptione et gratia* s'adresse, comme on le sait, aux moines d'Hadrumète que la lettre à Sixte avait mis en effervescence. Trois d'entre eux étaient venus à Hippone demander des éclaircissements. Augustin les avait renvoyés à leur monastère avec un riche dossier des controverses pélagiennes, et un traité, le *De gratia et libero arbitrio*, spécialement rédigé pour eux et où Augustin reprenait ses explications de vive voix. La permanence du libre arbitre dans l'état actuel ne peut être mise en doute sans contredire les Écritures ; encore ne faut-il pas en prendre prétexte pour nier la grâce, comme le font les Pélagiens. La grâce, d'autre part, ne s'identifie nullement au don de la nature, ou à celui de la loi, ou à la simple rémission des péchés ; lumière pour l'intelligence et vie pour la volonté, elle est au principe de toutes bonnes œuvres, et de la prière qui

4. *In Ioh. evang. tract.*, V, 1 ; *PL* 35, 1414.

est principe de nos bonnes actions, au principe même de la foi qui inspire la prière. Elle libère la volonté asservie au péché ; puisque aussi bien toutes les volontés, mêmes mauvaises, sont entre les mains de Dieu.

La leçon avait si bien porté qu'un moine d'Hadrumète en concluait : si je pèche, que mes supérieurs ne me corrigent pas, qu'ils se contentent de prier pour moi ; et qu'ils m'obtiennent la grâce de bien agir, la grâce de persévérer dans le bien. Telle est l'objection que le *De correptione et gratia* entend réfuter. Loin de la minimiser, saint Augustin la déploie dans toute son acuité et bien au delà de ce que le bon moine pouvait imaginer. La grâce, et tout spécialement la grâce de la persévérance finale, est un don qui n'est pas dispensé à tous, sans que d'ailleurs nous puissions taxer Dieu d'injustice ou d'arbitraire. Tous, nous avons été englobés dans la condamnation d'Adam, et Dieu est libre de pardonner à qui il veut. Tout pécheur porte la responsabilité de l'absence de la grâce qui lui est absolument nécessaire pour bien agir et persévérer. Qu'on prie pour lui, mais qu'il prie lui-même pour lui ; qu'on le réprimande et qu'il reconnaisse lui-même ses fautes en toute humilité. Dieu sans doute ne délivre du péché que ses élus ; et fait tourner, même la correction, à leur bien, mais lui seul connaît ses élus. Vous dites : je n'ai pas reçu le don de la persévérance ; qu'en savez-vous ? Acceptez la correction et vous connaîtrez par là que vous êtes du nombre des élus. Si vous la récusez et vous obstinez en votre refus, craignez de tenir par là le signe avant-coureur de votre définitive appartenance à la masse de perdition.

1° Hic exoritur alia quaestio (26).

Augustin justifie Dieu dans la dispensation actuelle du don de la persévérance par la seule justification qu'il nous soit possible d'invoquer ; si tâtonnante qu'elle soit, elle a, du moins, le mérite de s'appuyer sur une donnée de foi, que précisément les Pélagiens se refusaient d'admettre : le fait du péché originel. Mais pour Adam, au paradis terrestre, on ne peut plus en appeler à une telle justification. S'il a péché, c'est qu'il n'a pas reçu la persévérance. Serait-ce qu'il n'endosse pas la responsabilité de son péché ; ou, du moins, que pour une part cette responsabilité remonte jusqu'à Dieu, comme certains exégètes seraient prêts, ou sont prêts à le soutenir ? Saint Augustin avait déjà répondu, dans l'*Enchiridion*, à cette difficulté. Il la soulève de nouveau ici, mais pour mettre en relief la nature spéciale et la spéciale puissance de la grâce du Christ en œuvre dans une nouvelle phase de l'histoire du salut et qui, loin de les éliminer, appelle la prière et la correction. Les cheminements de la pensée de saint Augustin obéissent à un art et à un rythme qui peuvent dérouter notre logique et notre esthétique, mais dont nous ne pouvons pas ne pas tenir compte. Au n° 26, il précise ainsi la question qu'il se pose ou qui

lui a été posée : *Si propterea (Adam) non habuit (perseverantiam) quia non accepit, quid ipse non perseverando peccavit, qui perseverantiam non accepit ?*

2° Les deux temps de l'histoire (27).

En une première phrase, saint Augustin résume nerveusement toute la profondeur de ses vues sur le problème du mal. Dieu, qui est la bonté même, ne veut, ne peut d'aucune manière vouloir le mal ; d'aucune manière il n'en endosse la responsabilité. Le mal cependant existe.

Le mal, répond Augustin aux Manichéens, n'est qu'une privation de bien ; pure privation, il ne peut relever que d'une cause déficiente. L'existence du mal ne se comprend qu'à partir de créatures, tirées du néant, qui, dès l'aube de leur création, venant de Dieu, ne peuvent être que bonnes, sans la moindre ombre de vice : *Deus Dominusque rerum omnium... creavit omnia bona valde.*

Dieu pouvait, du premier coup, établir toute sa création en un état de béatitude absolue et définitive. Mais c'eût été marquer moins de respect à l'égard de ses créatures spirituelles, dotées de liberté. On accuse saint Augustin de sombrer dans le déterminisme, alors que toute sa doctrine entend souligner le respect absolu de Dieu à l'égard de la liberté de ses créatures spirituelles. Dieu les oriente par sa grâce vers leur bonheur ; mais il attend d'elles qu'elles le veuillent par le plein jeu de leur liberté. Dieu prévoit des refus, mais il les permet pour ne point manquer à la vérité de sa création et parce qu'en sa toute-puissance, en dépit du mal qu'il sanctionnera, il réalisera l'unique dessein de sa toute-bonté : l'édification de sa Cité sainte. Aussi préfère-t-il tirer le bien du mal plutôt que de ne pas permettre au mal d'exister.

Et saint Augustin de conclure en distinguant deux temps, dans l'histoire du salut, que Dieu domine du haut de son éternité : un temps pour la créature spirituelle de liberté de plein jeu, et pour Dieu, de volonté positive dans le don d'un premier état de grâce et permissive à l'égard du mal ; et un temps où la créature spirituelle reçoit le salaire de ses actes et où Dieu se manifeste en sa seule volonté positive par le déploiement de la puissance de sa grâce et le jugement de sa justice : *sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium.*

Inutile de relever ici à quel point se leurrent ceux qui, à la suite de D. Rottmanner, affirment que pour saint Augustin, Dieu, d'entrée en jeu, a voulu deux cités, la cité du bien et la cité du mal pour pouvoir manifester à la fois sa bonté et sa justice, alors que la manifestation de la justice vindicative de Dieu n'est, pour Augustin, que la conséquence d'une option de la créature spirituelle en totale désharmonie avec les intentions

de Dieu. Au premier stade de l'histoire, Dieu mène le jeu en toute loyauté ; il ne se joue pas de ses créatures spirituelles ; le respect de la liberté imposait à sa sagesse d'établir ce premier temps d'épreuve. *Sic enim oportebat prius...* disait saint Augustin dans l'*Enchiridion* (105).

3° Les deux temps des anges.

Telle se déroule, ordonnée par Dieu, l'histoire des anges ; car l'homme ne sera à son tour suscité que pour remédier à la défection des démons, ainsi que le suggère l'*Enchiridion* (29). A la seconde phase de leur histoire, tous les anges sont définitivement établis dans l'état qu'ils ont, à la première phase, librement choisi ; les bons anges nourris et abreuvés de la grâce ; les mauvais anges, par le jeu d'une liberté dédaigneuse d'une telle nourriture et d'un tel breuvage. Dieu, dès lors, exerce sur les bons anges la puissance de sa grâce qui leur dispense une telle abondance de charité qu'ils sont définitivement assurés de leur béatitude ; et il exerce sur les mauvais anges le jugement de sa justice qui les dépouille de cette première béatitude dont ils jouissaient sans la moindre ombre de malice, dans la candeur de leur beauté originelle. Saint Augustin se fraie, en des formules nettes et bien frappées, une voie de lumière entre le Manichéisme qui établit le mal dès l'aube des temps et le Pélagianisme qui méconnaît cette absolue nécessité de la grâce, telle qu'elle se rencontre déjà chez les anges, au principe de leur mérite de plein jeu.

4° Premier survol des deux temps de l'homme (28).

Deux temps, ordonnés par Dieu, marquent également notre histoire. Au premier temps, baigné dans la lumière de la grâce, Adam jouit d'une liberté sans ombre, d'une première béatitude pleinement épanouie. Il pouvait s'égaler aux bons anges, il a péché comme les démons. Au second temps, Dieu exerce sur l'homme pécheur le jugement de sa justice. Adam et toute sa postérité sont englobés en une condamnation qui, en toute rigueur de justice, aurait pu être aussi bien absolue que définitive. Mais, à l'égard de l'homme, Dieu entend aussi, en cette seconde étape, révéler la puissance de sa grâce. Les seconds temps de l'homme ne sont pas clos ; cette postérité déjà condamnée, n'existe encore que dans les « lombes » d'Adam, et d'elle, Dieu se doit, fidèle à ses desseins, de susciter encore des élus pour peupler sa sainte Cité. Nul homme ne devrait être élu et tous ne le sont pas. Saint Augustin constate le fait ; il ne revient pas ici sur le mystère de la dispensation de la grâce des derniers temps ; son propos est d'en manifester la nature et la justice, pour faire entendre au moine d'Hadrumète, à quel point cette grâce du Christ implique la prière et le devoir de la correction fraternelle. C'est une grâce qui nous

rejoint en pleine condamnation, qui choisit en toute miséricorde, qui élimine tout orgueil ; grâce, pourrait-on dire, de repêchage, de dernière chance par laquelle Dieu, dans le Christ, se penche sur des créatures, qui, d'elles-mêmes, à la source même de leur vie, ont compromis d'une manière irrémédiable leur salut. Mais Dieu n'entend pas pour sa part en rester sur cet échec ; il l'a prévu et a disposé ses plans en conséquence. *Quia... praesciebat, ad hoc potius praeparavit voluntatem suam ut bene ipse faceret etiam de male faciente, ac sic hominis voluntate mala non evacuaretur, sed nihilominus impleretur omnipotentis bona* (*Ench.* 104).

5° Premiers contrastes entre la grâce d'Adam et la grâce du Christ (29).

Si les seconds temps révèlent une grâce exceptionnelle, les premiers temps n'ont pas été démunis de toute grâce. A l'établir, saint Augustin répondra à la question plus précise de la responsabilité d'Adam en son péché ; mais la présentation de la grâce d'Adam va lui donner, et c'est aussi et surtout cela qui l'intéresse, de souligner les notes caractéristiques de la grâce du Christ.

Adam, au paradis terrestre, a bel et bien joui de la grâce de Dieu, d'une grâce insigne, grâce des premiers temps du salut, mais si différente de la grâce dont les élus jouissent actuellement dans le Christ — *magnam, sed disparem.* Saint Augustin relève rapidement quatre points de contraste. Adam n'était environné que de biens ; les élus sont plongés dans les maux. Adam innocent n'avait nulle nécessité de la mort du Christ ; les élus sont lavés dans le sang de l'Agneau. Adam n'avait pas à prier, du moins d'une prière de demande ; les élus supplient nuit et jour. Adam jouissait de la paix, les élus vivent en plein combat. La grâce d'Adam se goûtait en un lieu de béatitude — *in illo beatitudinis loco ;* la grâce des derniers temps s'adresse à des volontés meurtries par le péché. L'une est plus heureuse, l'autre plus puissante.

Et Augustin de contempler toute la puissance de cette grâce des derniers temps en sa source même, dans le Christ Jésus (30) : grâce incomparable du Fils de Dieu ; grâce éminemment gratuite, au principe même du mérite exceptionnel du Christ ; grâce d'absolue exemption du péché, comme il convient au Fils d'un Dieu qui ne peut d'aucune manière vouloir le péché. Ces trois aspects de la grâce du Christ, qui est désormais notre partage, ont été longuement développés, dans un article précédent auquel on se permet de renvoyer le lecteur[5].

---

5. *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce*, dans *Revue des étud. aug.*, VII, 1961 7-34.

6° Au cœur du contraste entre les deux grâces (31).

Adam n'a évidemment pas joui d'une grâce d'exemption du péché. En quoi donc sa grâce a-t-elle consisté ? Saint Augustin, déliant le nœud même de la difficulté qui lui était objectée, en appelle à une distinction qui lui était familière entre pouvoir et vouloir. Adam était en parfaite mesure de persévérer dans le bien et c'est précisément la grâce, cette grâce des premiers temps, qui lui en conférait le pouvoir : *quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono.* C'est un des refrains des controverses pélagiennes ; la créature, tirée du néant, tend de son propre poids au néant, si elle n'est portée par Dieu ; elle ne peut agir d'une action salutaire qu'à l'aide de la grâce. Ce secours était à l'entière disposition d'Adam. Dieu l'aimait et Dieu n'abandonne pas ses amis. Mais Adam s'est de lui-même détourné de Dieu et Dieu s'est détourné de lui : *sed deseruit et desertus est.* Toute l'initiative lui en revient ; Dieu a prévu, mais n'a pas forcé — *praesciente non ad hoc cogente,* comme Augustin le dira plus loin (37). La grâce d'Adam était une grâce de plein pouvoir. Entre en jeu, maintenant, la grâce des derniers temps qui confère le vouloir de persévérer dans le bien, la victoire sur la concupiscence rémanente à la suite du péché. Si la seconde grâce est plus puissante, si elle donne d'appréhender le bien et de persévérer dans le bien, la première grâce n'en demeure pas moins un don précieux.

Saint Augustin insiste (32), car la responsabilité d'Adam, pleinement dégagée, nous fera en quelque sorte toucher du doigt la tranchante différence entre pouvoir et vouloir, entre la grâce adamique et la grâce christique. Adam avait été créé en un état de rectitude et de bonté ; Dieu, à l'aube des temps, ne pouvait pas, dans sa sagesse, le combler de plus de biens. Un tel état mettait à son entière disposition l'aide de la grâce qui lui était absolument nécessaire pour bien agir. Déjà l'expression *adiutorium sine quo... non* apparaît ici en appel des développements prochains. Nulle déficience n'entourait l'exercice de son libre arbitre ; il savait tout ce qu'il avait besoin de savoir ; il n'éprouvait pas, au cœur même de sa volonté, le combat entre la chair et l'esprit ; nulle nécessité pour lui de prière ou de correction ; il n'a qu'à agir ; d'entrée en jeu, il possède une plénitude de grâce, à laquelle Dieu ne peut rien ajouter ; l'acte qu'il va émettre engage toute sa responsabilité d'être intelligent et libre.

Les anges, au premier stade de leur histoire, se trouvaient en même situation ; les uns sont tombés, les autres se sont maintenus. Si les mauvais anges n'avaient pas disposé de cette même grâce dont les bons anges se sont nourris, ils ne porteraient pas la responsabilité de leur faute. Adam, lui aussi, est tombé de tout le poids d'un libre arbitre en parfaite santé, en parfaite condition pour bien agir.

Nunc autem : un volet de l'histoire est fermé. Dieu se révèle en justicier : l'absence de la grâce, que nous constatons chez les uns, ressortit au jugement de sa justice ; mais il n'oublie pas ses desseins de salut. La grâce qu'il octroie maintenant et qui confère aux élus non seulement la bonne volonté de mise en train, mais le vouloir même de persévérer dans le bien, implique comme don ce qui constitue la rémunération des mérites au premier stade de l'histoire, à savoir le triomphe du bien et la libération de l'esclavage du péché. Saint Augustin s'exprime en formules drues, auxquelles il tient puisqu'il les reprend de l'*Enchiridion*. D'un art raffiné, il pique une curiosité qui ne sera satisfaite que par des explications successives. « Qu'y aura-t-il de plus libre que le libre arbitre quand il ne sera plus au service du péché, en récompense du mérite, que l'homme aussi avait à recevoir, comme cela s'est réalisé pour l'ange. Mais maintenant le péché a fait perdre cet excellent mérite ; pour ceux qui sont délivrés, ce qui devait être la récompense du mérite est un don de grâce » (fin 32). On lisait dans l'*Enchiridion* (106) : *Illam (immortalitatem) natura humana perdidit per liberum arbitrium ; hanc est acceptura per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum.* A la grâce des premiers temps correspondait un mérite des premiers temps, un mérite de liberté de plein jeu : *bonum meritum ;* ce mérite est définitivement perdu. Mais la grâce des temps nouveaux n'élimine pas tout mérite ; elle comporte elle aussi son mérite, un mérite qui est d'abord un don, un mérite, pour reprendre une autre distinction augustinienne, où le libre arbitre est en œuvre, parce qu'il est non plus seulement dirigé, mais mis en branle par la grâce plus puissante et plus pénétrante, du Christ. *Plus est agi quam regi. Aguntur enim ut agant non ut ipsi nihil agant* (4). Le ciel nous est plus donné que mérité ; mais il demeure encore et toujours la récompense des bonnes œuvres, qu'inspire et soutient et conduit à leur achèvement la grâce du Christ.

7° En quête d'une formule de distinction (33).

L'opposition entre pouvoir et vouloir nous a introduits au cœur même de la distinction entre les deux grâces. Il s'agit maintenant d'exprimer cette distinction en une formule prégnante, qui s'accroche à la mémoire. Saint Augustin la possède déjà, mais il nous prépare d'abord à la bien comprendre. Il revient à la notion de pouvoir et nous demande de bien saisir la différence entre *pouvoir ne pas* et *ne pas pouvoir*. La grâce d'Adam impliquait le pouvoir de ne pas pécher, de ne pas mourir de la mort du péché, de ne pas déserter le bien ; la grâce du Christ donne de ne pas pouvoir pécher, de ne pas pouvoir mourir, de ne pas pouvoir déserter le bien. De part et d'autre apparaissent trois privilèges de liberté, d'immortalité, de béatitude. En un premier temps Dieu établit l'homme en un

état de possibilité de victoire sur le péché, de vie surnaturelle capable d'éviter la mort, de bonheur dans le pouvoir de persévérer. En un second temps Dieu donne à ses élus la victoire elle-même, et l'immortalité et la félicité de la persévérance. Quoique inférieurs aux seconds, les premiers privilèges ne sont ni de vil ou de peu de prix. Mais comment entendre ces seconds privilèges ? Ceux qui les reçoivent en partage ne sont-ils pas déjà définitivement comblés ?

On monte en épingle le cas que fait Augustin des enfants morts sans le baptême et sur lesquels s'exerce le jugement de la justice de Dieu, sans qu'ils aient encouru de responsabilité personnelle ; ces enfants proclament à leur manière l'existence de ce péché d'origine que niaient les Pélagiens, et leur témoignage est irrécusable, aux yeux d'Augustin. Mais existe aussi le cas des enfants qui meurent dans leur innocence baptismale. Dès l'instant de leur renaissance dans le Christ, avant même d'être atteints par la mort corporelle, ce sont des victorieux, qui vivent déjà d'une vie d'éternelle béatitude. Telle est pour tous les élus la grâce qui leur est dès maintenant conférée, avant tout mérite personnel et qui, jusqu'à la persévérance finale, précède tout mérite.

Les formules augustiniennes qui caractérisent la grâce du Christ étonnent, mais elles ne font que refléter, d'une manière originale, l'enseignement des Apôtres, d'un saint Paul et d'un saint Jean. Notre grâce des derniers temps est une grâce non d'eschatologie conséquente, mais d'eschatologie déjà présente. La grâce du Christ, qui retire de l'esclavage du péché est une grâce de victoire sur le péché, de vie éternelle qui demeure en nous, de félicité dans le Christ ressuscité. Elle ne nous place pas comme la grâce adamique, simplement à la jonction des voies du bien et du mal ; elle nous engage déjà dans la voie royale de la béatitude. Sans doute elle ne nous établit pas au terme, aussi longtemps que nous cheminons ici-bas ; elle ne serait plus grâce, mais gloire, encore que par notre union au Christ, si nous demeurons en lui comme il demeure en nous, nous participons déjà à sa gloire de Fils de Dieu ressuscité d'entre les morts. Saint Augustin nous affronte au mystère même de la grâce. Adam est en charité, en voie, mais comme la balle prête à partir ; nous sommes en charité et en voie, mais projetés déjà et engagés sur les foulées du ciel[6]. La grâce d'Adam est mystérieuse, la nôtre ne l'est pas moins.

---

6. Tout ceci est parfaitement conforme avec la pensée de S. Paul, que L. Cerfaux résume ainsi : « *a*) Nous sommes dès maintenant des « sauvés ». *Eph.* 2, 5, emploie le participe parfait. Le participe présent, employé également, est moins expressif, cf. *I Cor.* I, 18, etc. C'est-à-dire que nous nous trouvons dans un état qui est, par essence, celui du salut eschatologique, ou que nous sommes engagés dans un mouvement réellement commencé et qui de soi aboutira à l'achèvement eschatologique. Il ne suffit pas de dire que notre salut est possible, ni même que nous en sommes capables. C'est trop peu. Il ne suffit même pas de dire que nous y avons droit — notion juridique, — c'est encore trop peu. Nous possédons déjà le salut, mais initialement, d'une manière encore invisible quoique réelle, en mystère.

b) Nous ne sommes pas pour cela déterminés, clichés dans notre sort de sauvés, appartenant

8° Adiutorium sine quo non-adiutorium quo (34).

Nous voici en mesure de comprendre la formule, que saint Augustin empruntait à la rhétorique qui, elle, la tenait des Stoïciens[7]. La grâce d'Adam est un *adiutorium sine quo non* et saint Augustin donne ici, comme dans l'*Enchiridion*, l'exemple de la nourriture à portée de main dont on ne peut se passer pour vivre, dont on se passe, si délibérément on se laisse mourir. La grâce du Christ est un *adiutorium quo* qu'illustre l'exemple de la béatitude. Placer de la nourriture à portée de main, c'est offrir un secours indispensable à la vie; conférer la béatitude, c'est rendre déjà heureux. La grâce du Christ établit en état de victoire, de persévérance, de béatitude ; elle est la *felicitas beatitudinis ;* qui la possède triomphe du péché, demeure dans la voie, jouit déjà de son salut. A la *felicitas beatitudinis* s'oppose la *potestas perseverantiae ;* la grâce d'Adam est une grâce de persévérance, elle n'est pas le don de la persévérance. Or, c'est ce don de la persévérance que le Christ offre aux siens ; il les appelle à Lui pour qu'ils aillent et portent du fruit en un fruit qui demeure ; il a prié, d'une prière toujours exaucée, que leur foi ne défaille pas.

L'adiutorium quo porte en lui les promesses et la prière du Christ ; c'est pourquoi la persévérance finale le mesure en son amplitude et le définit en ses limites. Les élus seuls en jouissent. Est-ce à dire que les fidèles qui ne persévèrent pas jusqu'au bout, ne relèvent d'aucune manière, alors qu'ils persévèrent, de cette grâce du Christ ? Ne revenons pas en arrière pour expliquer leur cas ; les temps adamiques sont définitivement révolus ; la condamnation qui atteint tout le genre humain a éliminé à jamais la grâce des premiers temps. Toute grâce qui surgit en cette seconde phase de l'histoire du salut où nous sommes entrés, si fugitive, si ombrée qu'elle soit, relève du Christ. Mais prenons garde à bien distinguer le temps et l'éternité. Dieu, de son éternité, voit ses élus en ses décrets irréformables ; mais ces décrets sont en voie d'exécution seulement, et c'est en leur exécution temporelle que nous les atteignons. A tel moment

---

à une classe immuable opposée à des non-sauvés. Nous ne possédons pas encore l'achèvement eschatologique.

c) Le fait d'être sauvés de cette manière, non seulement nous crée un devoir de vivre la vie des sauvés qui est la nôtre, mais nous rend aptes à le remplir. Pour parler le langage de saint Paul, nous sommes la moisson qui, normalement, produit le fruit de la justice ou de l'Esprit. Normalement, nous vivons notre vie dans le Christ.

d) Si nous menons la condition de vie qui convient à des sauvés, cette conduite à laquelle nous sommes poussés, presque acculés par notre nature de ressuscités, notre qualité de fils et l'habitation de l'Esprit, si nous consentons à être vraiment ce que nous sommes, à agir selon notre « nature », nous aboutirons au salut eschatologique. Mais notre vie de sauvés dans la gloire aussi, s'écoule dans la liberté... » *La sotériologie paulinienne*, dans *Divinitas*, V, 1961, 88-114, p. 108.

7. Voir dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1956, p. 362, une remarque à ce sujet du P. A. Solignac.

du temps, nulle différence n'est discernable à nos yeux entre le fidèle qui persévérera jusqu'au bout et que Dieu seul connaît et le fidèle qui ne persévérera pas ; mais à ce moment du temps, nous constatons en eux l'existence d'une grâce nouvelle, exceptionnelle, qui les place tous deux en un état de victoire sur le péché, de persévérance dans le bien et de félicité dans le Christ ; à ce moment du temps, c'est pour tous deux comme une grâce de persévérance finale. Mais aux yeux de Dieu il en va autrement et c'est Dieu seul qui possède la vérité, alors que nos vues sont des vues incertaines ; Dieu seul voit que l'un possède en vérité la grâce du Christ, alors que l'autre ne la possède pas. Quant à nous, nous les appelons tous deux « *et electos, et Christi discipulos, et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus : sed tunc vere sunt quod appellantur, si manserint in eo propter quod sic appellantur* » (22). Demeurez en moi, nous dit le Christ, comme moi en vous. Cette présence du Christ, c'est l'*adiutorium quo*, si différent de l'*adiutorium sine quo non*.

Si l'*adiutorium sine quo* met en parfait pouvoir de persévérer et l'*adiutorium quo* en acte de persévérance, il ne peut s'agir, dans la pensée de saint Augustin, de simples grâces actuelles. Saint Augustin ne distingue pas comme nous, il bloque en une entité générale grâce sanctifiante et grâces actuelles. Adam était habité par une grâce, une force divine qui l'aurait mené jusqu'à la persévérance finale, s'il ne s'en était pas de lui-même détaché ; mais notre grâce des derniers temps est une force d'une puissance d'autant plus grande qu'elle confère la persévérance et qu'elle implique tout ce qui est nécessaire, comme la prière, la correction, l'exercice des bonnes œuvres jusqu'à la persévérance finale. Ces deux *adiutoria* désignent donc bien deux temps de grâce et non point simplement deux économies, deux sortes de grâces actuelles. La tentation était comme inévitable, pour les exégètes modernes, de rapprocher ces *adiutoria* des *auxilia* dont il est question dans nos controverses modernes « *de auxiliis* » et c'est ainsi qu'en déformant la pensée de saint Augustin pour lui faire trancher le différend entre Bañez et Molina, alors qu'elle n'en a qu'avec les Pélagiens et les Manichéens, on l'engage en des impasses et des contradictions parfois si injurieuses pour la mémoire du prince des docteurs.

9° « Adiutorium quo » absolument nécessaire (35).

Dans les temps où nous vivons, si bouleversés par la malice des créatures spirituelles apostates, une grâce de libération et de délivrance nous est absolument nécessaire, tant sont redoutables les épreuves auxquelles les élus sont affrontés. Saint Augustin en appelle à l'exemple des martyrs, mais tous les élus ont à combattre et à supplier Dieu de leur accorder la victoire. Adam n'avait nulle nécessité d'une telle grâce ; sous sa grâce, grâce des premiers temps, il n'avait pas à lutter et il succombe ; *sub*

gratia Christi, les élus luttent et ils triomphent, encore qu'ils puissent écoper quelques blessures, mais blessures qui ne vont pas à la mort.

Cette grâce est encore nécessaire, parce qu'elle répond à une promesse de Dieu (36), et Dieu réalise ses promesses ; il promet ce qu'il entend accomplir et non ce qu'il prévoit simplement comme devant se réaliser. Le triomphe des élus est son œuvre, il l'a annoncé et promis ; il donne à ses élus de persévérer dans le bien, comme il leur donne au début de leurs voies d'être bons ; s'ils tombent, il les relève ; il est en puissance de les relever.

Adam (37[a])[8] au paradis terrestre, n'a pas reçu de triompher, mais de pouvoir triompher et Dieu prévoyait qu'il succomberait ; en le prévoyant, il ne le forçait nullement à tomber. Adam porte la responsabilité entière de son péché. *Nunc vero, posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam maioribus donis adiuvanda remansit infirmitas.* La liberté adamique, le pouvoir parfait de ne pas pécher, est à jamais perdue, mais le libre arbitre demeure, comme une propriété inamissible de la créature spirituelle et il ne peut, dans son infirmité, triompher du péché que par des dons nouveaux, autrement plus puissants que la grâce adamique.

10° L'« adiutorium quo » : grâce d'humilité (37[b]).

Cette grâce du Christ, qui nous est dans l'état actuel absolument nécessaire, bat en brèche tout orgueil. Adam, fier de ses privilèges, est tombé ; jusqu'à l'heure de leur mort, les élus portent en eux les stigmates du péché ; la grâce plus puissante qui leur est nécessaire est une grâce d'humilité. Les méchants n'ont plus de quoi se glorifier ; les élus, riches de la grâce du Christ, ont droit de se glorifier, mais plus que jamais, dans le Seigneur.

Une dernière fois (38), saint Augustin évoque l'essentielle distinction entre la grâce d'Adam et la grâce christique. La première donne le pouvoir, la seconde le vouloir, en raison même de l'infirmité d'une volonté meurtrie par le péché. *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur ; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.* Saint Augustin n'entend par parler ici, comme l'interprétait Jansénius, d'une grâce du Christ qui triomphe et enchaîne et élimine la liberté d'option de l'homme, mais qui donne à une volonté qui garde sa liberté d'option, de triompher, malgré sa faiblesse, de toutes les épreuves qui sont le lot des derniers temps que nous vivons. L'élu, que soutient la grâce du

8. Le § 37 se subdivise en deux parties bien tranchées. Saint Augustin poursuit l'exposé de la nécessité de l'*adiutorium quo* (37[a]) ; il aborde ensuite un nouvel exposé : l'humilité où nous confine cet *adiutorium* (37[b]).

Christ et qui se maintient en cette grâce, triomphe, et la gloire de sa persévérance finale, qui est bien sienne, remonte cependant jusqu'à Dieu. Dieu en couronnant nos mérites couronne les dons plus puissants qu'il nous confère avec tant de miséricordieuse bonté. *Qui gloriatur, in Domino glorietur.*

11° Haec de his loquor (39-42).

Cette grâce du Christ qui culmine dans la persévérance finale ne s'adresse qu'aux élus, dont le nombre est fixé de toute éternité[9]. Si tel appelé ne répond pas à sa vocation, tel autre sera suscité à sa place ; car la Cité de Dieu sera nécessairement au complet. Dieu connaît le nombre des réprouvés, mais il ne le fixe pas ; les réprouvés endossent l'initiative de leur réprobation ; ils désertent et ils sont désertés ; ils se nombrent eux-mêmes comme en surnombre. Ainsi élection et réprobation sont intimement imbriquées. Dieu appelle, mais il ne force pas. Qui se refuse, cède sa place à un autre, comme l'ange défaillant à l'homme.

Dieu, de toute éternité, connaît ses élus, mais il garde son secret pour éliminer toute suffisance. L'élu n'est assuré de sa persévérance finale qu'au ciel, où l'orgueil n'entre pas.

En dehors des élus, saint Augustin dénombre et les enfants morts sans le baptême, et ceux qui sont toujours restés en dehors du Christ, et les fidèles qui par leur faute se sont détachés de leur Rédempteur.

12° Patiantur ergo homines se corripi, quando peccant... (43-49).

Saint Augustin conclut après ce long excursus de quatre chapitres englobant un bon tiers de son traité et qu'on serait tenté de prendre pour un hors-d'œuvre. En réalité, du contraste des deux grâces, du contraste des premiers temps et des derniers temps de l'histoire du salut de l'homme, où toutes les épreuves rencontrées, tous les combats, les chutes mêmes contribuent au bien des élus, la nécessité de la correction apparaît en plus vive lumière, comme d'ailleurs la nécessité de la prière. Le bon moine d'Hadrumète acceptait la prière, mais il se refusait à la correction. Dieu, qui tient entre ses mains divines toutes les volontés, mais qui respecte avec un tact ineffable nos libertés, ne nous a pas révélé ses secrets, mais il nous assure par son apôtre qu'il veut le salut de tous les hommes et qu'il veut qu'à notre tour, nous voulions ce salut, de toute la charité

9. Mais Augustin n'enseigne pas que les non élus sont tous et totalement en dehors de l'*adiutorium quo*. Il dit ailleurs le contraire : par exemple dans *Contra duas epist. Pelag.*, III, 3, 5 ; *PL* 44, 591. S'il avait évolué sur ce point de primordiale importance, avec sa franchise coutumière, il l'aurait dit.

qu'il diffuse dans nos cœurs, en priant pour tous nos frères, et, s'il est nécessaire, en les rappelant à l'ordre. Le devoir de la correction lie particulièrement les supérieurs à l'égard de leurs sujets ; s'ils y manquent, ils sont eux-mêmes en faute et comptables de correction. *Quae cum ita sint, nec gratia prohibet correptionem, nec correptio negat gratiam : et ideo sic est praecipienda iustitia, ut a Deo gratia, qua id quod praecipitur fiat, fideli oratione poscatur... Omnia vero haec cum caritate fiant.* Précepte, prière, correction, libre arbitre, grâce, élection, réprobation, rien n'est laissé dans l'ombre, rien n'est oublié, tout est mis admirablement en place. Saint Augustin est resté très proche des saintes Écritures, qu'il commente avec originalité et profondeur. Il n'entre pas dans nos distinctions, inconnues encore à son époque, entre grâce sanctifiante et grâces actuelles, entre grâces suffisantes et grâces efficaces ; mais il décrit de main de maître le cadre général où de telles distinctions se déploient en marquant d'un trait si net les deux temps de grâce par lesquels Dieu réalise ses ineffables desseins de bonté et de miséricorde. N'essayons pas de lui faire dire ce qu'il n'a pas dit, mais essayons, à l'école d'un tel docteur, de comprendre tout l'enseignement qu'il nous dispense et qu'il nous reste encore à faire fructifier pour l'avancement du Royaume de Dieu en ce monde.

III. — CONCLUSIONS

Saint Augustin distingue donc deux temps de grâce, dont l'un est pleinement révolu, dont l'autre se déroule encore et pour les anges et pour les hommes. Jusqu'à l'heure de la constitution définitive de la Cité de Dieu, la lutte se poursuit entre les bons et les mauvais anges. Les bons anges, en qui se manifeste toute la puissance de la grâce, travaillent désormais, avec le Christ pour chef, à l'édification de la sainte Cité ; les mauvais anges, qu'atteint déjà le jugement de la justice de Dieu, déploient, à longueur de siècles, contre la Cité de Dieu, toute la malice de leur première option.

Pour l'homme également les premiers temps sont révolus. L'*adiutorium sine quo non* ne répond plus à nos nécessités actuelles ; si Dieu nous le conférait en ces derniers temps, il manquerait à sa toute bonté. Quant à l'*adiutorium quo* il était inconcevable au paradis de la justice originelle. Ces deux grâces ne coexistent pas, elles ne peuvent coexister.

Il faut établir la distinction qui les sépare à la racine même de la notion de grâce ; au delà non seulement de notre distinction moderne entre grâce efficace et grâce suffisante, mais aussi de la distinction entre grâce sanctifiante et grâce actuelle. Toute grâce sanctifiante fait enfant de Dieu pour permettre à la créature spirituelle ou raisonnable d'agir en fils de Dieu ; elle imprime l'image de la Trinité Sainte par l'Esprit-Saint qui

est donné. Mais l'Esprit-Saint n'est pas donné au paradis terrestre comme à la Pentecôte. Au Paradis terrestre, il est envoyé par le Père et par le Verbe incréé ; à la Pentecôte, il descend du Père des lumières par le Verbe incarné et immolé pour le salut du monde. L'Esprit qui est actuellement donné restaure en l'homme l'image de la Trinité Sainte en le conformant au Christ crucifié et ressuscité. L'*adiutorium quo* est essentiellement une grâce de victoire sur le péché ; alors que l'*adiutorium sine quo non* est avant le temps du péché. L'un et l'autre, sans s'entremêler, dominent d'une manière qui leur est propre tout le domaine de la grâce. N'oublions pas que saint Augustin, dans les développements de sa pensée, est beaucoup plus près des apôtres et des saintes Écritures que des théologiens scolastiques. Il est Père de l'Église.

1° Vue d'ensemble sur l' « adiutorium sine quo non ».

L'*adiutorium sine quo non* ne se circonscrit donc pas à telle espèce de grâce actuelle, conférée en vue d'un acte ou de plusieurs actes déterminés. Qu'on se garde de l'identifier avec la grâce suffisante. Jansénius voyait en lui le type même de la grâce suffisante, pleinement suffisante au paradis terrestre, et si totalement insuffisante de nos jours qu'il nous faut supplier Dieu de ne point nous l'accorder : *a gratia sufficienti libera nos, Domine,* comme si le Dieu de toute bonté pouvait se jouer ainsi de ses créatures raisonnables ! D'autres veulent voir en cet *adiutorium* un simple cas de grâces suffisantes, c'est-à-dire de ces grâces qui mettent en mesure d'agir et que Molinistes et Bañéziens expliquent de manièresi différente. En fait, l'*adiutorium sine quo non* définit tout l'état surnaturel d'Adam au paradis terrestre, en cette première plénitude de grâce que nous appelons l'état de justice originelle et à laquelle Dieu ne pouvait rien ajouter sans porter atteinte à la parfaite liberté d'Adam.

Saint Augustin n'entre pas dans plus de précision. A vouloir insister, deux solutions se présentent à l'esprit. A l'heure de l'épreuve décisive, ou bien Adam jouissait en plus de l'état de grâce d'une grâce actuelle : grâce actuelle qui serait plus précisément l'*adiutorium sine quo non ;* ou bien parce qu'il était en état de grâce, en état d'*adiutorium sine quo non,* il pouvait pleinement compter sur l'aide de Dieu, qui n'abandonne pas ses amis, qui en leur donnant l'être, met à leur disposition l'aide qui leur est nécessaire pour agir : *non amas et deseris.* Or la première hypothèse conduit à des impasses. Adam, s'il avait bien agi, ou il aurait alors été aidé par une grâce toute nouvelle — l'*adiutorium quo* — et l'on confond les temps de grâce ; ou il aurait de lui-même transmué sa grâce de possibilité en grâce d'actuelle persévérance ; mais pour saint Augustin, Adam n'avait pas à se donner la persévérance mais à la recevoir, lui qui *perseverantiam non accepit* (26). La seconde hypothèse sauvegarde seule la spécificité de l'*adiutorium sine quo non.* Cet *adiutorium* qui élève à l'ordre

surnaturel, qui donne d'être fils de Dieu par adoption afin de pouvoir agir en fils de Dieu, est prégnant en tant que grâce opérante — d'une grâce coopérante de même ordre, de l'ordre de l'*adiutorium sine quo non*. Adam n'avait qu'à se maintenir en la vérité de sa justice originelle ; par inconsidération, en détournant les yeux de Dieu, il tombe et perd cette aide, c'est-à-dire cette persévérance même, qu'il avait à recevoir et qui était à son entière disposition. S'il avait bien agi, il aurait mérité, à l'égal des bons anges, sa béatitude définitive, d'un mérite de plein jeu, plus amplement aidé, *amplius adiutus*, mais sans sortir de l'ordre de l'*adiutorium sine quo non*.

L'*amplius adiuti*, du *De civitate Dei* XII, 9, à propos des anges, a donné lieu à des interprétations contradictoires. Jansénius en était fort embarrassé. En ce passage, saint Augustin entend montrer que les anges ne se sont pas faits bons par eux-mêmes. Ils se sont maintenus dans la vérité, pleinement soumis à Dieu ; aussi ont-ils été aidés jusqu'au bout, à l'heure de leur option, par leur grâce — grâce qui relevait de l'*adiutorium sine quo non ; amplius adiuti* et cela par rapport aux mauvais anges, qui, pour ne s'être pas maintenus dans la vérité, n'ont pas été soutenus, aidés jusque-là. Dans le *De corr. et gratia*, 32, 8, il affirmera que les mauvais anges ont reçu une grâce pleinement adaptée à la persévérance ; s'ils sont tombés, c'est de leur faute, non de la faute de Dieu. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin envisageait deux hypothèses : ou les mauvais anges ont reçu moins de grâce, ou ils ont été créés en même bonté que les bons anges. Dans le premier cas, sans doute, se plaçait-il du point de vue de Dieu qui prévoyait chez les mauvais anges une grâce qui n'irait pas jusqu'au bout, alors qu'il prévoyait et octroyait aux bons anges une grâce qui devait sortir tout son effet. On retrouve le même problème au sujet de l'*adiutorium quo*, qui, du point de vue de Dieu est plus donné aux élus alors que ce même *adiutorium* n'est pour ainsi dire que prêté à ceux qui ne persévèrent pas.

Seule, encore une fois, cette présentation du cas d'Adam écarte toute contradiction de l'augustinisme. L'augustinisme ne se commet pas dans nos controverses modernes sur la grâce efficace et suffisante ; il n'en a qu'aux Manichéens et aux Pélagiens. Adam a été créé dans un état de bonté, en une première béatitude, vraiment insigne ; il en est tombé de lui-même, du poids de son libre arbitre détaché de Dieu ; il endosse seul toute la responsabilité de son péché. D'autre part il tenait sa bonté originelle, non des exigences de sa nature, mais de la libéralité de Dieu ; et pour bien agir, il avait besoin de la grâce, d'une grâce proprement dite, bien que toute différente de la grâce dont nous avons actuellement besoin.

Dans une étude récente[10], présentée au troisième congrès patristique

10. Ch. BOYER, *L'adiutorium sine quo non. Sa nature et son importance dans la doctrine de saint Augustin*, dans *Doctor communis*, vol. XIII, 1960, 5-18.

d'Oxford en septembre 1959, le P. Boyer se pose trois questions : « Quel est l'effet pour lequel est donné l'*adiutorium sine quo non* ? l'*adiutorium sine quo non* requiert-il de la part de Dieu quelque chose qu'il n'ait pas en lui-même afin d'obtenir l'effet pour lequel il est donné ? Ceux des fils d'Adam, qui ne reçoivent ni l'*adiutorium quo*, ni l'*adiutorium sine quo non*, ne reçoivent-ils aucun secours ? » Le simple énoncé de ces questions montre que le P. Boyer envisage ces *adiutoria* comme des grâces actuelles.

A la première question, le P. Boyer répond, en citant le P. de Lubac : « Il ne peut s'agir en ces chapitres (du *De correptione et gratia*) du problème de la grâce efficace, parce qu'il ne s'y agit pas du concours de la grâce et de la volonté pour une action déterminée ».

L'*adiutorium sine quo non* est une grâce de plein pouvoir, est-il répondu à la seconde question et le P. Boyer de reconnaître là « un cas où le libre arbitre, tout en étant aidé, n'est aucunement conduit à un acte déterminé » et il conclut : « D'un très grand intérêt est la conception d'une volonté qui peut à son gré, sans recevoir aucune augmentation de force, ni aucune détermination même de la part de Dieu, faire le bien et y persévérer ». Nous voilà en plein molinisme. Mais de grâce, qu'on laisse à Molina, comme il le demande, toute l'originalité et toute la gloire de son système. De fait, saint Augustin pour expliquer la bonne option d'Adam, si elle s'était produite, ne fait pas appel à un autre ordre de grâce que l'*adiutorium sine quo non*. Adam en a joui comme grâce opérante, il n'en a pas joui par sa faute comme grâce coopérante. Cette grâce coopérante lui était offerte dans la grâce opérante, il l'a dédaignée, il n'a pas reçu la persévérance. Encore une fois, pour saint Augustin, on ne se donne pas, même aidé de Dieu, la persévérance ; on la reçoit. Actuellement la persévérance est un don de persévérance qui ressortit à l'*adiutorium quo* ; pour les bons anges, et pour Adam s'il avait persévéré, la persévérance était une grâce de persévérance qui ressortit à l'*adiutorium sine quo non*. Pour tous, Dieu en couronnant les mérites, si divers qu'ils soient, couronne ses dons.

Quant à la troisième question que se pose le P. Boyer, elle est totalement en dehors des perspectives augustiniennes. Dans les temps actuels, il ne peut plus être question de l'*adiutorium sine quo non* qui caractérise les premiers temps.

2° Vue d'ensemble sur l' « adiutorium quo ».

L'*adiutorium quo* est la grâce des derniers temps, celle dont plus directement les Pélagiens se sont faits les irréductibles adversaires, celle dont plus directement saint Augustin s'est constitué le défenseur ; grâce qui

implique de la part de Dieu une plus étonnante libéralité et, de notre part, une attitude de plus profonde humilité et reconnaissance.

Du point de vue de Dieu, cette grâce des derniers temps est appelée à réaliser infailliblement ses desseins, elle est une sagesse et une force divine par laquelle la Cité sainte sera nécessairement constituée. Elle implique donc les élus et selon le nombre fixé de toute éternité. Après cette grâce, au-delà de cette grâce, nulle autre n'est concevable. Dieu, dans le Christ, est allé aux extrêmes limites de ses miséricordes.

De notre point de vue, cette grâce ne cause aucun préjudice à notre libre arbitre. Comme toute grâce elle précède tout mérite, mais alors que l'*adiutorium sine quo non* met simplement en pouvoir de mériter, l'*adiutorium quo* emporte avec lui le mérite. A l'instant même où il est conféré comme grâce opérante, il établit, par le mérite du Christ, en acte de mérite. Qui possède cette grâce est sauvé, n'aurait-il posé aucun acte personnel : le Christ répond pour lui. Adam, par contre, avant d'agir, n'était qu'en pouvoir d'être sauvé ; mais parce qu'il était immortel, parce qu'il n'avait pas de répondant, il ne pouvait pas, bien ou mal, ne pas agir.

A l'heure de l'action, Dieu par l'*adiutorium quo* a déjà pénétré et, si l'homme se maintient dans le Christ comme le Christ demeure en lui, pénètre encore par sa sagesse et par sa force à l'intérieur de sa vie intime, non point simplement pour lui conférer comme à toute cause seconde le concours dont toute cause seconde a besoin pour agir selon son être, sa vérité et sa bonté propres, mais pour redresser une nature viciée par le péché et lui donner d'agir comme Dieu lui-même entend qu'elle agisse selon l'être, la vérité et la bonté qui lui avaient été primitivement donnés. Et surgit alors la délectation d'une action en harmonie avec le plus parfait épanouissement de notre nature ; délectation, qui ne précède pas, comme l'entendait Jansénius, pour brimer et enchaîner la libre option, mais qui la suit comme le remords suit le péché et s'attache à lui. Toute bonne œuvre est œuvre de Dieu, source de toute bonté, mais nos bonnes œuvres à nous sont plus particulièrement des dons de Dieu. Nous avons le droit de nous en glorifier mais plus encore que les anges, dans le Seigneur. *Qui gloriatur, in Domino glorietur.*

Mais pour comprendre pleinement l'*adiutorium quo*, il faut aller plus loin que la réception d'une telle grâce ou que l'exécution avec cette grâce des bonnes œuvres, jusqu'à la persévérance finale. L'*adiutorium quo* implique, dans son acception parfaite, la persévérance finale et dès lors, de ce point culminant, qui est le point de vue de Dieu, cet *adiutorium* n'est donné qu'aux élus. Saint Augustin qui répond dans le *De correptione* à l'objection du moine d'Hadrumète : je n'ai pas reçu la persévérance, n'envisage que les élus : *Haec de his loquor.* Non que l'*adiutorium quo* ne touche d'aucune manière les autres, l'*adiutorium quo* est la seule grâce conférée aux derniers temps. Ces derniers temps se subdistinguent pour

saint Augustin en trois grandes périodes : *ante legem, sub lege, sub gratia,* qui toutes trois comportent des élus. L'*adiutorium quo* n'a été pleinement révélé qu'avec l'avènement du Christ, mais il était déjà en œuvre, sourdement *ante legem,* plus prochainement *sub lege,* comme il demeure en œuvre, de nos jours, sourdement dans l'infidélité, plus prochainement à l'égard de ceux qui en dehors de l'*Unam Sanctam* relèvent plus ou moins du Christ ; et cet *adiutorium quo* est très libéralement dispensé. Il n'en reste pas moins vrai que du point de vue de Dieu qui est le point de vue de la vérité, seuls les élus reçoivent l'*adiutorium quo.* Au moine d'Hadrumète, saint Augustin répond que Dieu garde le secret de ses élus ; mais il nous a révélé, par son apôtre, qu'il veut le salut de tous les hommes. Il faut nous accorder, non à une volonté de Dieu qui nous demeure cachée, mais à la volonté de Dieu qui se manifeste d'une manière si éclatante dans le Christ qui s'est offert sur la croix pour le salut de tous : *qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus* (49). Tant que nous vivons, nous devons sans cesse, non seulement demander que l'on prie pour nous, mais prier nous-mêmes et accepter toute correction fraternelle, car même la correction est un rayon qui émane de l'*adiutorium quo :* tout ici-bas tourne au salut des élus.

S'il en est ainsi, il se rencontre donc, *hic et nunc,* des fils d'Adam, régénérés dans le Christ, en état dans le Christ de triomphe sur le péché, d'immortalité et de béatitude, et qui ne persévèrent pas jusqu'à la fin. Du point de vue de Dieu, affirme saint Augustin, ils ne sont pas séparés de la *massa damnata ;* mais de notre point de vue, la même grâce les habite que celle des élus ; une même grâce, en ce moment du temps des apparences, qui n'est pas lumière d'éternité. On les voit entre les mains de Dieu et voici qu'ils s'en échappent. Par leur faute. Et, de nouveau, nous voici en face du mystère d'un libre arbitre, soutenu de Dieu et qui défaille de son propre poids tendant au néant.

Assurément Dieu ne veut pas ces chutes ; il les permet cependant et toujours pour le plus grand bien de ses élus, qui, par elles, sont maintenus en une plus profonde humilité, en une crainte salutaire, en une remise plus absolue entre les mains toutes-puissantes de Dieu (40). Ces chutes illustrent à leur manière à quel point l'*adiutorium quo* n'élimine pas le libre arbitre. Il en est encore des fils d'Adam, *sicut fecerunt angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi* (32), un libre arbitre éveillé maintenant et soutenu par l'*adiutorium quo.* On s'égare en d'inextricables contradictions, si, identifiant l'*adiutorium quo* avec le don uniquement entendu de la persévérance finale, on ne l'accorde qu'aux élus. Quelles grâces les autres fils d'Adam peuvent-ils encore recevoir ? L'*adiutorium sine quo non ?* mais cette monnaie n'a plus cours aux derniers temps. Quelle grâce innomée ! et cet *adjutorium*

quo réservé aux seuls élus, comment comprendre qu'il n'élimine pas la libre option de la volonté, comme si les martyrs, au milieu de leurs souffrances, n'avaient pas eu à opter librement pour le Christ ?

L'*adiutorium quo* est donc bien la grâce des derniers temps, grâce qui culmine dans le don de la persévérance finale. *Haec autem tanto major est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum, vel permanere in bono si velit, nisi etiam efficiatur ut velit* (31).

Grâce de dernière chance et, pour l'illustrer d'un exemple familier, grâce de repêchage. En Adam, en une première épreuve, aux premiers temps de l'histoire du salut, tous nousavons été « recalés ». Dieu pouvait s'en tenir là ; mais ses desseins, concernant sa sainte Cité, n'auraient pas été réalisés ; dans sa miséricorde, il condescend à nous repêcher. Tous, hélas ! ne se présentent pas à ces secondes épreuves. Pour les uns, par suite d'une mort prématurée, d'une mort que Dieu n'a pas faite, d'une mort soit aveugle, soit dirigée par la main d'hommes méchants ; pour d'autres, par suite de la défaillance de leurs répondants en une humanité où nous sommes tous solidaires les uns des autres, défaillance coupable ou non coupable ! Dieu exerce sur eux le jugement de sa justice en les frappant d'une peine que saint Augustin, faute de nos distinctions plus modernes appelait peine très minime, aussi différente de la peine des damnés qu'un péché de nature est différent d'un péché personnel. Et si l'on veut éliminer le mot de peine, qu'on élimine aussi, et d'abord de notre théologie, à propos du péché originel, le mot de péché.

Tous ceux qui comparaissent en ces secondes épreuves sont comme des élèves à repêcher, faibles sans doute, mais dont on peut encore espérer. L'examinateur divin se penche sur eux en toute miséricorde ; il leur tend, comme on dit, la perche ; il les met sur la voie de la bonne réponse ; il les aide continuellement, les reprend dès qu'ils s'égarent, les encourage dès qu'ils avancent, les pousse sans cesse en avant vers la réussite définitive. N'échouent finalement que ceux qui le veulent bien, de leur pauvre volonté déjà blessée par le péché.

*
* *

Qui dira la miséricorde du Seigneur à l'œuvre aux derniers temps de l'histoire du salut ! Qui comprendra toute la bonté incluse dans l'*adiutorium quo !* Qu'on contemple une telle grâce, dans le Christ Jésus, où elle éclate en toute sa magnificence ; qu'on l'étudie en la comparant à la grâce d'Adam ! Qu'on comprenne l'étrange aberration des Pélagiens qui prétendent que nous pouvons à l'heure actuelle nous en passer ! et qu'on offre à Dieu d'éternelles actions de grâces pour son don inénarrable !

A. SAGE, A. A.

La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens

Augustin, catéchumène de dix-neuf ans, passe de la lecture de l'Hortensius de Cicéron à celle de la Bible. Étonné d'abord, bientôt déçu, il se détourne du livre sacré. Pour lui, l'heure du manichéisme vient de sonner. Nous sommes en 373.

Avide de vérité, Augustin se laisse expliquer les Écritures chrétiennes par des maîtres de la secte de Mani. Ceux-ci prétendent faire admettre à la raison humaine uniquement les doctrines religieuses que la raison peut saisir. Cette prétention impressionne Augustin. Dix ans durant, il restera auditeur manichéen. Plus d'une fois cependant il sera hésitant en présence d'une exégèse qui soumet le texte sacré à une véritable dissection, pratiquée par les érudits de la secte. Sa rencontre, tant attendue, avec l'évêque manichéen Fauste de Milève de retour en Afrique, sera décevante pour son intelligence et décisive pour son avenir. En automne de l'année 383, Augustin gagne Rome, puis Milan. Aux yeux de la secte, il reste un auditeur, mais dans son intelligence et dans son cœur, Augustin n'est plus manichéen.

Milan sera l'étape décisive de sa vie. L'auditeur manichéen inquiet devient un auditeur assidu de l'évêque Ambroise. Il suit ses sermons, surtout ses homélies sur la Bible. L'exégèse ambrosienne est toute différente de l'exégèse manichéenne. Ambroise ne rejette pas des textes entiers de la Bible ; il essaie de tout expliquer, selon le contexte et dans une direction qui dépasse le sens littéral. Depuis treize ans, le jeune Africain cherchait la clef des saintes Écritures. Il vient de la trouver : c'est l'exégèse allégorique proposée par l'évêque de Milan. Avec des yeux nouveaux Augustin reprend avidement la lecture de la Bible. Dans la nuit de Pâques du 24 au 25 avril 387, le catéchumène fait le pas décisif, il reçoit le baptême. Quelques mois après, âgé de trente-trois ans, Augustin regagne son Afrique natale où il retrouve ses amis, eux toujours fidèles au manichéisme.

Sans hésiter, le chrétien se tourne contre la secte à laquelle il ne pardonnera jamais de l'avoir trompé si longtemps. Son expérience douloureuse a fait comprendre à Augustin l'ampleur de ce danger manichéen pour

l'Église catholique. La destruction de la foi chrétienne en la Bible risque d'être totale. Sous les coups répétés des sectateurs de Mani, tout l'Ancien Testament s'évanouit, du Nouveau il reste peu de choses.

Augustin se met à scruter les livres sacrés. Il veut les comprendre pour en assurer la défense et pour les expliquer aux chrétiens. Quinze années durant, à dater de son baptême, il mènera un combat sans répit, comme laïc de 387 à 391, comme prêtre de 391 à 395, enfin comme évêque d'Hippone. Cette lutte sera décisive. L'historien voit clairement qu'Augustin a ruiné l'exégèse manichéenne de la Bible et porté un coup terrible à l'expansion de la secte en pays latins.

Les documents de ce duel nous sont conservés. Témoins de la pensée biblique augustinienne, ces traités et acta nous fournissent aussi de précieux renseignements au sujet du manichéisme en Afrique au IVe siècle. Augustin a laissé son empreinte sur la théologie occidentale. L'étude de ses traités antimanichéens, témoins de la formation de sa pensée chrétienne, n'a-t-elle pas une grande importance historique et théologique ?

Au lendemain de son baptême, avant son départ de Rome, Augustin écrit le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (387-388). L'auteur est préoccupé par les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et par l'autorité divine du texte sacré. De retour à Thagaste, auprès de ses amis, l'auditeur manichéen converti aborde un problème fondamental, la cosmogonie[1]. Nerveusement, trop hâtivement, il défend la Genèse : *De Genesi contra manichaeos* (388-389). A Thagaste encore (390-391) il écrit le *De vera religione* où, par deux fois, il aborde le problème des Écritures. L'évêque d'Hippone, Valerius, a remarqué ce jeune professeur, si ardent en exégèse. Il désire en faire son prédicateur et l'ordonne prêtre en 391. Après son ordination, Augustin demande quelques mois de calme, en vue d'approfondir ses connaissances bibliques.

En 392, c'est la publication d'un ouvrage polémique, *De utilitate credendi*. La même année, les 28 et 29 août, Augustin s'engage dans la controverse publique et orale, d'homme à homme et y défend les livres inspirés de l'Église catholique. Les tachygraphes nous ont gardé le compte rendu des séances : *Contra Fortunatum manichaeum*. Ensuite Augustin revient aux problèmes cosmogoniques. Son exégèse allégorique de la Genèse ne le rassure pas trop. Il tente une exégèse littérale, s'arrête, se décourage et abandonne pour des années dans ses tiroirs, le manuscrit

---

1. La chronologie des œuvres de saint Augustin a été beaucoup étudiée. En voici les principaux travaux : Préface de l'édition des *Opera Augustini*, bénédictins de Saint-Maur, t. VIII, éd. parisina altera, Paris, 1837 ; C. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, *Revue thomiste*, t. I, Paris, 1893, p. 395-396 ; P. Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, Paris, 1918, p. 529-531 ; S. M. Zarb, *Chronologia operum s. Augustini*, Rome, 1934 ; J. P. Maher, *Saint Augustine's defense of the Hexaemeron against the manichaeans*, Rome, 1946, p. 83-84 ; P. Cantaloup, *L'Harmonie des deux Testaments dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Toulouse, 1955, p. 221-222.

du *De Genesi ad litteram, liber imperfectus* (393-394). En 394 aussi, selon la chronologie de Zarb, Augustin publie les deux traités, *De sermone Domini in monte* et *Contra Adimantum*[2]. Nous y trouvons un essai de synthèse de tous les arguments en faveur de l'harmonie des deux Testaments.

En 395, Augustin est sacré évêque à Hippone. La défense de la Bible sera une de ses préoccupations majeures durant les premières années de son épiscopat. Il lui faut une victoire décisive sur les manichéens. De 395 à 400, ses ouvrages exégétiques vont se suivre : *Contra epistulam manichaei* (396), *De doctrina christiana* (396), *les Confessions*, *Contra Faustum manichaeum* (397-398), *Contra Felicem manichaeum* (398), *Contra Secundinum* (399). L'année suivante, Augustin couronne son œuvre exégétique : *De consensu evangelistarum*. A présent, les manichéens sont vaincus. Plus calme, l'évêque d'Hippone reprend, en 401, le problème de la Genèse, *De Genesi ad litteram*. Il y travaille une douzaine d'années.

Un rapide coup d'œil sur les bibliographies augustiniennes impose une constatation : on a beaucoup étudié la polémique d'Augustin contre le donatisme et le pélagianisme. L'étude de sa controverse avec les manichéens reste pratiquement à faire. Cette période de la vie d'Augustin nous semble cependant importante. Elle s'échelonne en effet sur quinze années d'une intense activité littéraire et pastorale, consacrée principalement à la défense de la Bible et à l'élaboration des principes de l'exégèse chrétienne occidentale.

La présente étude ne dépasse pas les limites d'un bref état de la question, destiné à mieux orienter les chercheurs, patrologues, exégètes et historiens des religions. L'exposé se glisse dans le cadre de nos recherches sur les *Études manichéennes* dont il constitue un complément utile, nous osons l'espérer, aux spécialistes de la patristique[3].

I. — HISTORIQUE DE LA QUESTION (XVI^e^-XIX^e^ siècles)

En 1578, Cyriacus Spangenberg publie la première étude systématique sur le manichéisme[4]. L'auteur a utilisé deux sources principales, le Panarion d'Épiphane pour la vie de Mani, les traités d'Augustin pour sa doctrine. Il consacre déjà une petite étude au problème de la Bible en usage

---

2. S. M. Zarb, *Chronologia operum S. Augustini*, Rome, 1934, p. 35.

3. J. Ries, *Introduction aux études manichéennes*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. XXXIII, Louvain, 1957, p. 453-482 et dans *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia*, Louvain, 1957, série III, fasc. 7. J. Ries, *Le Manichéisme considéré comme grande religion orientale*, dans *Eph. theol. Lovan.*, t. XXXV, Louvain, 1959, pages 362-409. Les grandes lignes du présent travail furent exposées par l'auteur lors de la Third International Conference on Patristic Studies, Christ Church, Oxford, 21-26 september, 1959.

4. C. Spangenberg, *Historia manichaeorum, de furiosae et pestiferae hujus sectae origine*, Ursel, 1578.

dans la secte, et pour cela utilise les données de quinze ouvrages d'Augustin. Trois thèmes retiennent son attention : le rejet de l'Ancien Testament, l'exégèse fausse du Nouveau Testament, la composition et la diffusion de livres apocryphes par les manichéens. Ce schéma sera repris durant trois siècles.

Au XVII^e siècle, Richard Simon examine le même problème[5]. Son *Histoire critique du Vieux Testament* montre les difficultés d'Augustin aux prises avec l'explication de la Genèse. Selon l'auteur, la méthode allégorique empêchait l'exégète d'Hippone de saisir le sens littéral du texte de Moïse. Augustin, dit-il, abordait ces problèmes sans préparation biblique suffisante, l'esprit embrouillé par la cosmogonie manichéenne qu'il venait de laisser et par la philosophie platonicienne dont il commençait l'étude. Son jugement solide lui permit cependant d'éviter les erreurs graves et de bien défendre la Bible.

Richard Simon avait déjà examiné l'exégèse néotestamentaire d'Augustin[6]. On peut s'étonner en voyant l'auteur envisager uniquement la défense de la Bible contre les ariens et les pélagiens. Il ne dit mot de l'activité exégétique d'Augustin dans sa lutte contre le manichéisme. Ceci nous fait conclure que le problème de la Bible chez saint Augustin et chez les manichéens est pratiquement ignoré aux XVI^e et XVII^e siècles.

Le XVIII^e siècle voit une véritable efflorescence des études patristiques et assiste à l'essor des études manichéennes. Notre problème cependant ne sera guère examiné, peut-être à cause du jugement sévère porté sur Augustin par Isaac de Beausobre[7]. Le théologien d'Amsterdam récuse le témoignage du controversiste d'Hippone, qui, selon lui, n'aurait pas connu le vrai visage du manichéisme.

Les disciples de Mani, nous le savons dit Beausobre, rejetaient Moïse et les prophètes, la morale vétérotestamentaire, les promesses temporelles de l'ancienne alliance et son culte. La cosmogonie mosaïque, par exemple la création, la tentation de l'homme, sa chute, étaient considérées comme indignes de Dieu. Les prophéties messianiques, à leurs yeux, n'étaient que des impostures.

Qu'a répondu Augustin à ces attaques, se demande Beausobre ! Des sophismes ! Par des allégories frivoles il a éludé les objections et appliqué à Jésus de faux oracles prophétiques. Il a trahi Moïse en avouant l'impossibilité de garder le sens littéral des trois premiers chapitres de la Genèse. Son *Contra Faustum* a plus de mérites : il nous laisse une esquisse du canon néotestamentaire manichéen, réduit semble-t-il aux discours de Jésus,

---

5. RICHARD SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, éd. complète, Rotterdam, 1685.
6. RICHARD SIMON, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1643.
7. ISAAC DE BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2 vol., Amsterdam, 1734-1739.

tirés des évangiles et aux épîtres pauliniennes, à l'exclusion de l'épître aux Hébreux. Selon Beausobre toujours, Augustin est déformé par l'exégèse d'Origène et n'est pas une source sûre pour l'étude du manichéisme. Un jugement si radical va jeter un certain discrédit sur la valeur des traités antimanichéens de saint Augustin et influencera les historiens jusqu'au début du XX^e siècle.

Dans l'abondante littérature des études manichéennes aux XVIII^e et XIX^e siècles, le problème de la controverse biblique avec saint Augustin passe inaperçu chez la plupart des chercheurs. Lenain de Tillemont se contente de souligner l'influence des épîtres pauliniennes dans la conversion d'Augustin au christianisme[8]. Remy Ceillier fait sans doute la première étude fondamentale de l'exégèse augustinienne[9]. Il examine sa polémique scripturaire contre les manichéens mais n'entre pas du tout dans le cœur même du sujet. Deux historiens, Mosheim et Schröck, toujours sous l'influence de Beausobre, donneront une longue étude du manichéisme sans trop insister sur l'objectivité du témoignage augustinien. Mosheim se contente de consacrer quelques pages au *Contra Faustum*[10]. Schröck est fort réservé lui aussi[11]. Sans doute, l'évêque d'Hippone, a rendu de grands services à l'Église en défendant la Bible. Il ne faudrait cependant pas le considérer comme l'oracle de l'Église d'Afrique dans le domaine biblique. Son exégèse est compliquée, l'ironie y tient une trop grande place. Responsable de certaines lois portées contre les manichéens à cette époque, Augustin l'est aussi de l'image que la postérité s'est faite du manichéisme. La seule partie valable de sa polémique, dit Schröck, est la destruction de l'échafaudage dualiste manichéen appuyé sur la Bible.

Un exégète fait exception et ose s'attaquer aux thèses de Beausobre. En 1741, Nathaniel Lardner fait la première étude systématique du problème scripturaire manichéen, en se servant des données patristiques[12]. Lardner regarde le témoignage d'Augustin comme fondamental. Ainsi, ses écrits nous donnent la seule preuve formelle du rejet des Actes des Apôtres par les disciples de Mani. Faudrait-il en conclure que ce fait est spécial aux communautés manichéennes d'Afrique contemporaines d'Augustin ?

---

8. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XIII, *Vie de saint Augustin*, Paris, 2^e éd., 1710 ; *L'Hérésie des manichéens*, t. IV, Paris, 1701, p. 367-411,

9. REMY CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. XI et XII, *Saint Augustin*, Paris. 1744.

10. J. L. MOSHEIM, *De rebus christianorum ante Constantinum*, Helmstadt, 1753, p. 728-903.

11. J. M. SCHRÖKH, *Christliche Kirchengeschichte*, t. IV, Leipzig, 1781, 2^e éd., p. 400-423. *Geschichte des Manes*, t. XV, Leipzig, 1790, *Leben und Schriften des Augustinus*, p. 219-529.

12. N. LARDNER, *The credibility of the Gospel History*, part II, vol. VI, *The history of Archelaus... and the Manichaeans*, Londres, 1758.

Lardner a tendance à élargir le canon manichéen des Écritures chrétiennes. Selon lui, ils auraient reçu le canon chrétien du N. T. dans son ensemble, mais dans un but de propagande. La doctrine néotestamentaire facilitait la justification de leur dualisme, de leur christologie docétiste, de leur rejet de l'Ancien Testament. Lardner est d'accord avec Beausobre pour constater chez Augustin une exagération de l'opposition manichéenne aux livres chrétiens. Mais à l'encontre de Beausobre, il estime solide et heureuse la défense de l'authenticité et de l'intégrité du canon chrétien. Augustin nous a laissé des ouvrages fondamentaux : l'*Épistola 82* à Jérôme, le *De utilitate credendi*, le *Contra Faustum*, le *De moribus ecclesiae catholicae*. De plus, il a ruiné la méthode d'interpolation scripturaire devenue habituelle à la secte.

J. D. Heilmann, à la suite de Lardner, pense que la lutte d'Augustin en faveur de l'authenticité des Écritures fut décisive pour l'Église[13]. Sans lui l'Ancien Testament risquait la ruine et la vie de Jésus était définitivement mutilée. En suscitant la réaction d'un homme génial, les manichéens ont rendu un grand service à la Bible et à l'Église.

Ainsi se terminent deux siècles et demi de recherches. Dans le vaste mouvement des études manichéennes, toujours limitées aux cadres de l'hérésiologie chrétienne, les chercheurs ont à peine entrevu le problème biblique chez les manichéens et son importance dans la polémique augustinienne. Au XIX^e siècle, la découverte des religions de l'Inde, la publication des grandes sources historiques arabes et l'essor de l'assyriologie, hausseront le manichéisme au niveau des grandes religions orientales. Les études manichéennes glisseront de la patrologie et de l'hérésiologie vers l'histoire des religions. Ici encore le problème de la Bible chez Augustin et chez les manichéens sera relativement peu étudié.

*
* *

Lardner a tracé un premier sillon. Trois-quarts de siècle plus tard, un autre exégète reprend le travail et nous laisse une étude d'ensemble de l'exégèse augustinienne, encore valable actuellement. On s'était limité, jusqu'ici, à l'examen du canon des livres saints chez les manichéens et à sa défense par Augustin. H. N. Clausen va essayer de montrer l'importance d'Augustin dans l'histoire de l'exégèse chrétienne. A cet effet, il dégage les grandes lignes de sa lutte contre les sectateurs de Mani[14].

---

13. E. J. Danovius, *J. D. Heilmanni opuscula*, Iena, 1774 ; IV, *De auctoritate librorum N.T. apud Manichaeos Epistola*, p. 73-88.

14. H. N. Clausen, *Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae scripturae interpres*, Copenhague, 1827. Si les historiens du manichéisme ne voient pas ou s'arrêtent à peine au problème, les historiens de l'exégèse sont dans le même cas, peut-être par ignorance du problème manichéen. C'est le fait de deux auteurs du début du siècle, semble-t-il : E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch*

La polémique était dure, constate Clausen. L'adversaire de la secte se vit obligé d'étudier quatre siècles de traditions chrétiennes relatives au canon des Écritures. De la sorte, Augustin contribua à fixer la doctrine du canon chrétien. Il établit l'authenticité et l'intégrité de nos livres sacrés, sauva notamment Matthieu et les Actes des Apôtres et fit ranger l'épître aux Hébreux dans le canon néotestamentaire. Des arguments de détail risquaient d'être sans effet sur les objections des manichéens ; Augustin le savait et devait voir grand. Il prit le problème dans son ensemble et s'attacha à établir solidement l'autorité et la valeur de la tradition des Églises durant les quatre premiers siècles chrétiens. Son œuvre est devenue un monument durable.

Le même argument historique, le consentement des Églises, permit à l'évêque d'Hippone de ruiner définitivement l'autorité des apocryphes manichéens, grand danger pour le canon biblique. Il défendit ce dernier en même temps que l'intégrité du texte sacré et collationna les versions latines de la Bible afin de trouver le meilleur texte à opposer aux textes mutilés par la secte. A ce service inappréciable rendu par le savant africain à l'histoire du texte sacré il faut ajouter une règle d'exégèse devenue courante grâce à Augustin : « l'autorité d'un manuscrit est un critère de vérité. »

Mais l'exégète d'Hippone n'en reste pas au stade du canon et de la critique textuelle. Les manichéens talonnent les chrétiens. A ces derniers, il faut procurer des règles pour l'interprétation des Écritures. L'ancien auditeur manichéen va trouver une aide dans les égarements de sa jeunesse. A l'orgueil des disciples de Mani qui, à force de raisonner, veulent détruire la foi en la Bible, Augustin oppose l'humilité et la piété du lecteur soumis à la parole de Dieu.

Dans l'explication de l'Ancien Testament, notre exégète a peiné plus d'une fois. Il devait aborder des problèmes nombreux et divers : exégèse de la création mosaïque, explication de la loi, défense des prophètes et du prophétisme. Pour la première fois dans l'histoire de l'exégèse, Augustin dégageait la valeur symbolique de nombreux faits et gestes de l'Ancien Testament. Enfin, il fit valoir un argument décisif : un Dieu unique est l'auteur des deux Testaments.

La question de la vérité des évangiles et de leur harmonie demandait une réponse valable. Selon Clausen, le *De consensu evangelistarum* a certainement, comme arrière-fond, la controverse manichéenne. Les disciples de Mani en effet, se servaient des discordances évangéliques pour en tirer un argument en faveur de leur exégèse biblique. Dans ce

---

für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, t. IV, Göttingen, 1800 et J. G. ROSENMÜLLER, *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana*, t. III, Leipzig, 1807, Augustinus, p. 398-502.

secteur, Augustin a posé des pierres d'attente qui rendent de grands services aux exégètes modernes. Il a notamment démasqué la duplicité des manichéens qui prétendaient trouver dans le texte sacré, des éléments annonçant une plénitude ultérieure qu'ils reportaient sur Mani, leur fondateur. Augustin restitue aux apôtres, l'arbitrage de l'autorité biblique : ils restent les premiers témoins authentiques de la tradition de l'Église.

Clausen, on le voit, a rejeté les thèses de Beausobre et a rendu à Augustin sa place véritable dans l'histoire de l'exégèse catholique. Acculé par les manichéens à la défense de la Bible, l'évêque d'Hippone a codifié quatre siècles de traditions des Églises. Ce code est le *De doctrina christiana.* En 1848, C. F. Schneegans élaborera une première monographie sur ce traité augustinien[15].

En 1832, un contemporain de Clausen, Friedrich Trechsel donne le second volet du dyptique, en étudiant cette controverse biblique, mais du point de vue des manichéens. L'auteur commence par rassembler la documentation biblique de la secte. Il y distingue trois couches de travaux exégétiques. La première couche est constituée par les *Acta Archelai*. Ce document nous livrerait les principes exégétiques de Mani lui-même, fondés sur une vague connaissance de la Bible. Le tout peut se résumer en peu de mots : condamnation générale de l'Ancien Testament, œuvre de l'esprit mauvais. Le *Contra Adimantum*, dit Trechsel, est le témoin d'une deuxième étape dans l'exégèse manichéenne. Ce traité renferme une première codification de la polémique des manichéens d'Occident contre la Bible. Adimante se charge de dresser le Nouveau Testament contre l'Ancien. Le volumineux traité *Contra Faustum manichaeum* nous livre les positions bibliques définitives de la secte. Esprit occidental clair et critique, Fauste s'attaque à la cosmogonie de la Genèse, à la loi juive, aux prophéties de l'Ancien Testament. Dans cette doctrine il découvre de nombreuses lacunes ; il y oppose en bloc le Nouveau Testament avant d'opérer une coupe sombre dans ce dernier. Il rejette en effet, une partie notable des textes évangéliques, puisqu'il n'admet comme authentiques que les discours de Jésus. Des Actes des Apôtres, les manichéens ne retiennent rien ; les épîtres pauliniennes seules échappent à leur condamnation.

Les manichéens, selon Trechsel, ne se posaient aucun problème historique. Il n'y avait dès lors pas lieu de distinguer entre écrits apostoliques et non-apostoliques. Le canon de leurs Écritures bibliques variaient d'un pays à l'autre. Aux livres chrétiens en usage dans les Églises locales, ils ajoutaient une série d'apocryphes de deux genres littéraires, des *évangiles* et des *acta*.

15. C. F. Schneegans, *Appréciation de saint Augustin, d'après ses travaux sur l'herméneutique sacrée*, Strasbourg, 1848.

Trechsel ne limite pas son étude de la Bible chez les manichéens au problème du canon scripturaire. Les traités augustiniens contre Fortunat, contre Félix, contre Fauste, permettent d'examiner sérieusement la critique textuelle et l'exégèse des disciples de Mani. L'examen des textes semble indiquer chez les manichéens d'Afrique, à l'époque de saint Augustin, l'emploi des traductions bibliques en usage dans les communautés chrétiennes. Les traductions d'ailleurs n'avaient qu'une importance toute relative, puisque la polémique se situait au niveau du contenu dogmatique des textes. Selon Trechsel, Fauste visait surtout la destruction de deux notions chrétiennes : tradition et inspiration. Son exégèse repose sur trois principes : le contexte est sans importance ; tout texte doit s'expliquer à la lumière de la dogmatique manichéenne ; l'allégorie et le symbolisme constituent la seule base valable en exégèse biblique. Le premier problème des manichéens était le choix des textes bibliques utilisables dans leur propagande.

L'étude du *De doctrina christiana* de Schneegans essaie de compléter le travail de Clausen. La controverse augustinienne avec les pélagiens, les donatistes, les païens, ne touchait pas directement au problème biblique. La lutte contre les manichéens au contraire avait la Bible comme principal objectif et fut, pour Augustin, l'occasion de sa carrière exégétique. Notre traité *De doctrina christiana* fut rédigé, dans sa majeure partie, en 397. Augustin avançait à grands pas vers une victoire décisive sur l'hérésie. Dans son traité, l'évêque donne à son clergé et à son peuple, des règles précises en vue de distinguer les livres apocryphes des livres canoniques : la lecture des livres saints dans les assemblées chrétiennes demeure la règle souveraine. Les synodes d'Hippone en 393, de Carthage en 397 et le concile de Carthage en 419, établiront comme règle cette conclusion de l'exégèse d'Augustin.

Dans le *De consensu evangelistarum*, Schneegans voit un second traité augustinien d'une importance exceptionnelle pour l'exégèse chrétienne. Ce premier essai d'une harmonisation des quatre évangiles est né, chapitre par chapitre, en pleine mêlée dans la controverse manichéenne. Au milieu d'hésitations et d'incertitudes, Augustin se forgeait ses instruments pour défendre la Bible.

A la lumière des découvertes scientifiques modernes, Al. Motais va examiner l'œuvre exégétique d'Augustin sur l'hexaméron mosaïque[16]. La page génésiaque, dit Motais, a hanté l'esprit d'Augustin pendant vingt ans. En 389, encore laïc, il abordait la question. L'allégorisme d'Ambroise avait ouvert l'intelligence d'Augustin aux obscurités de la

16. A. Motais, *L'École éclectique sur l'hexaméron mosaïque, saint Augustin*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. XII, Paris, 1885, p. 174-191, 286-301, 375-390 ; t. XIII, Paris, 1886, p. 65-78, 159-172.

cosmogonie biblique. Il s'y lance avec fougue, visant plus à combattre le manichéisme, qu'à faire œuvre d'exégète de la création biblique. Ordonné prêtre, il réalise toutes les imperfections de son premier travail et cherche une solution dans le sens littéral, mais il abandonne, désespéré. Évêque d'Hippone, Augustin reprend dans ses Confessions, son travail exégétique sur l'hexaméron.

Après la défaite certaine des controversistes de la secte, à partir de 401, Augustin étudie le problème pour la quatrième fois, mais dans le calme de son bureau. Libéré du poids de la controverse, il mettra quinze ans à élaborer une cosmogonie chrétienne selon la Genèse : elle constitue une condamnation, sans appel possible, de la cosmogonie manichéenne.

Vers la fin du siècle, Célestin Douais tente de faire une synthèse de la question[17]. Connaisseur de la pensée augustinienne et du manichéisme, il parviendra à réaliser un travail qui, bien que vieilli à l'heure actuelle, n'est pas encore remplacé.

Douais montre plus clairement que ses prédécesseurs, l'enjeu principal de la polémique antimanichéenne d'Augustin, à savoir la Bible. A la veille de sa conversion, l'étude des épîtres pauliniennes a comblé chez lui les lacunes laissées par la philosophie platonicienne dans sa théologie de l'Incarnation et de la Rédemption. Son exégèse antérieure au sacerdoce est balbutiante. Les traités *De moribus ecclesiae, De Genesi, De vera religione* ne sont pas des œuvres d'exégèse mais constituent une justification et une défense de la foi catholique et de la Bible, en face des erreurs manichéennes.

Au lendemain de son sacerdoce, Augustin s'attache à la défense de l'Ancien Testament. Ce travail l'amène à l'étude de toute la tradition occidentale dont il va dégager deux principes d'exégèse : l'importance du contexte, sans valeur pour les manichéens et la nécessité de la foi chez le lecteur, indispensable pour aborder le texte sacré. Le prêtre catholique avait senti la nécessité de détruire le rationalisme manichéen. La pensée d'Augustin montre cette évolution. Avant son ordination, sa correspondance renferme beaucoup de citations de Virgile. A partir de 392, la Bible envahit sa vie : il la cite, il en recommande la lecture, il croit en son efficacité morale.

Encore laïc, il utilisait la Bible comme une arme dans la controverse ; prêtre, il la défend comme un bien sacré et s'en sert comme guide dans la prédication.

Les manichéens ne se contentaient pas d'une offensive générale contre l'Ancien Testament. Ils se livraient aussi à une critique verbale et doc-

---

17. C. Douais, *Saint Augustin et la Bible*, dans *Revue biblique*, t. II, Paris, 1893, p. 62-81, 351-377 ; t. III, Paris, 1894, p. 110-135, 410-432. C. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, dans *Revue thomiste*, t. I, Paris, 1893, p. 393-426, 560-576 ; t. II, Paris, 1894, p. 205-228, 516-539 ; t. III, Paris, 1895, p. 44-60.

trinale du Nouveau Testament, fondée sur les dogmes dualistes. Le *Contra Faustum* marqua une victoire décisive dans la polémique augustinienne. Dans sa réplique à Fauste, l'évêque d'Hippone en arrivait à élucider trois règles de critique : nécessité d'une sérieuse collation de la tradition manuscrite, respect du contexte, recours aux textes originaux par de là les versions bibliques.

A la suite des éditeurs bénédictins du traité, Douais voit dans le *De consensu evangelistarum* de 400, le couronnement de la controverse antimanichéenne. L'ouvrage n'est sans doute pas directement polémique. Il n'en vise pas moins verbalement la vanité, l'ignorance téméraire et les accusations impies des manichéens. Le *De consensu* a constitué un rempart contre une entreprise manichéenne de prédilection, la critique ruineuse du Nouveau Testament. Douais considère l'ouvrage comme un monument érigé à la gloire de l'exégèse catholique. Il y décèle des matériaux repris aux traités contre Fauste. Le professeur de Toulouse a fait un inventaire des richesses exégétiques dégagées au cours de la controverse : mise en lumière de la variété des sens de l'Écriture, unité et continuité de la religion, un Dieu auteur des deux Testaments, distinction nouvelle entre préceptes de figures qui lient uniquement le peuple élu et préceptes de conduite qui engagent la conscience humaine. A une religion sans espérance, Augustin oppose le sens chrétien de l'histoire : l'Ancien Testament est une période d'attente, le Nouveau Testament en est la réalisation.

L'unité historique de la religion dégagée par l'évêque d'Hippone reste une réponse valable contre les hérétiques de tous les temps. Elle ruina la conception tripartite de l'histoire religieuse en vogue dans la secte : initium ou la séparation des deux royaumes, medium ou l'état actuel du monde avec son mélange de la matière et de la lumière, enfin, la libération totale et définitive de la lumière. S'inspirant de la tradition chrétienne des Justin, des Origène, des Théophile d'Antioche, des Tertullien, saint Augustin a su choisir ses matériaux en vue d'établir l'unité de la religion sur l'accord entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il ne développa pas l'idée d'un même Esprit, inspirateur des deux Alliances. L'argument n'était pas valable aux yeux des disciples de Mani, puisqu'ils considéraient leur fondateur comme le Paraclet promis.

Quelques années avant les publications de Douais, un biographe d'Augustin avait déjà fait une étude pénétrante des étapes de la conversion d'Augustin et de sa lutte contre le manichéisme[18]. La biographie de C. Bindemann suggérait ce que Douais montrera avec plus de précisions : l'influence manichéenne sur le jeune Augustin en proie aux doutes

18. C. BINDEMANN, *Der heilige Augustinus*, t. I, Berlin, 1844, t. II, Leipzig, 1855, t. III, Greifswald, 1869.

dans le domaine biblique, dix ans plus tard l'action d'Ambroise en sens inverse, puis la conversion du rhéteur africain dès qu'il eût trouvé la clef du texte sacré. Bindemann met aussi en lumière la sourde opposition au manichéisme, présente dans tous les ouvrages augustiniens de la fin du IVe siècle, même quand l'hérésie n'est pas directement visée par le traité. A partir de son sacerdoce, deux principes de pastorale guidaient son travail intellectuel : le besoin de certitude doctrinale de la communauté chrétienne et la nécessité d'une défense solide contre l'erreur.

Pour terminer cette brève enquête qui englobe plus de trois siècles, jetons un regard sur la dissertation du pasteur bâlois, Albert Bruckner[19]. L'auteur ignore les ouvrages de Schneegans, Motais et Douais. Ce phénomène est courant dans les études sur le manichéisme.

Bruckner limite son investigation à une forte personnalité du manichéisme occidental, Fauste de Milève. Il ne peut en dissocier l'adversaire et le vainqueur, Augustin. Nous ne connaissons d'ailleurs Fauste qu'à travers le traité augustinien qui nous livre les *Capitula* de l'évêque manichéen. Bruckner, comme Trechsel avant lui, pense à une influence scripturaire tardive sur les doctrines de la secte. Les premières traces bibliques se retrouveraient dans les *Acta Archelai*, avec trois données fondamentales : le rejet de l'Ancien Testament et de Jean-Baptiste, une christologie docétiste fondée sur certains passages néotestamentaires, la persuasion que Mani est le Paraclet annoncé par Jésus. Les œuvres d'Augustin contiennent ces éléments de critique manichéenne à un stade beaucoup plus développé. Ce fait est dû aux besoins de leur polémique contre les catholiques africains.

Fauste fit d'abord la synthèse de l'exégèse manichéenne. Il jeta ensuite les bases nécessaires à la dislocation des Acta apostolorum et de la cosmogonie génésiaque. Ce *Contra Faustum* est dès lors un document important. La chose est vraie aussi du *Contra Adimantum* où nous trouvons un compendium de vingt-huit antithèses manichéennes A.T. et N.T. L'écrit d'Adimante fut probablement la première œuvre exégétique de la secte. Le traité devait être en circulation depuis un siècle et, — c'est l'opinion de Bruckner — avait servi au rédacteur des *Acta Archelai* vers 325. En l'année 390, il tombe entre les mains d'Augustin qui le réfute et nous en conserve l'essentiel.

Fauste augmente sensiblement les matériaux exégétiques d'un Adimante. Il pousse loin la critique de la Bible en établissant sur l'Écriture elle-même la critique de l'Écriture. Il démontre l'inanité de l'Ancien Testament, de sa loi, de ses promesses ; pour la première fois, il ose s'attaquer aux prophéties messianiques.

---

19. A. BRUCKNER, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Bâle, 1901.

Il fallait éviter de heurter les chrétiens. L'évêque manichéen intelligent et habile, laisse tomber l'astrologie et la morale du manichéisme. Il fonde toute sa propagande sur la Bible. Ici encore il évite les Actes des Apôtres et ne se réfère jamais aux Apocryphes. Par contre, il soumet les textes néotestamentaires à une véritable ventilation. Il n'en garde intactes que les épîtres pauliniennes à cause de leurs antithèses utiles au dualisme manichéen.

Bruckner se risque à comparer Fauste et Augustin. Chez le manichéen, il découvre une profonde connaissance de la Bible, une exégèse véritable qui s'attache au contexte et replace les paroles de Jésus dans l'ensemble de sa doctrine. Le pasteur bâlois voit dans l'évêque manichéen, l'initiateur de la théologie biblique, un précurseur des temps modernes. Exégète supérieur à Augustin, il jette les bases d'un certain nombre de théories actuelles : infériorité religieuse de l'Ancien Testament, rejet des prophéties messianiques et de l'évangile de l'enfance, composition tardive des évangiles, évolution possible de la théologie paulinienne. Si Fauste était parvenu à se dégager de son dogme dualiste, à l'École augustinienne il eût opposé une École critique. Comme Antioche en Orient, l'École de Fauste aurait fait progresser l'exégèse occidentale qui restera enlisée par la faute d'Augustin. L'évêque d'Hippone avait senti ce danger et employa toutes ses forces à détruire son adversaire. Fauste eut au moins le mérite de secouer l'ignorance des chrétiens et de susciter chez eux l'étude de la Bible.

Ces opinions de Bruckner ne seront guère partagées par les historiens[20]. Elles dépassent d'ailleurs l'étude objective du problème biblique dans la controverse manichéenne. Elles constituent la dernière expression de certaines thèses de Beausobre qui refusait de voir dans les écrits d'Augustin une source valable pour l'étude des doctrines manichéennes.

Le XX^e^ siècle se trouvera en présence de documents manichéens nouveaux, deux bibliothèques de la secte provenant l'une d'Asie centrale, l'autre de Médinet Mâdi dans le Fayoum. Cette dernière date de l'époque augustinienne. Le problème de la Bible chez Augustin et chez les manichéens se pose à présent clairement. Les chercheurs pourront établir la valeur du témoignage d'Augustin et dégager l'influence des Écritures chrétiennes sur les communautés manichéennes d'Afrique.

(A suivre).

Julien Ries,
Messancy (Belgique).

---

20. On peut voir à ce sujet la recension que fit du travail de A. Bruckner, un historien du manichéisme, A. Dufourcq, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. III, Louvain, 1903, p. 82-84.

NOTES

EX TUA CASTITATE (*Confessions* IV, II, 3) ADULESCENS... VALDE CASTUS (*Ibid*, IV, III, 6)

Augustin, candidat à un concours de poésie, eut à refuser les services d'un haruspice qui, par la pratique de son art et moyennant argent, lui assurait le couronnement ; il avoue cependant, à cette occasion, devant Dieu : *sed hoc quoque malum non ex tua castitate repudiaui, deus cordis mei* (IV, 2, 3). D'ailleurs au cours de ces années d'égarement religieux, l'astrologie ne laissait pas de le fasciner : ni les avertissements de Vindicianus ne purent l'en dissuader, ni ceux de son jeune ami Nébridius, *adulescens ualde bonus et ualde castus* (IV, 3, 6)...

Les notes qui suivent tenteront de cerner le sens de *castitas* et de *castus* dans ces deux passages des *Confessions*. Remarquons d'abord que le jeune Adéodat rectifierait au besoin l'inattention du lecteur moderne : *Quomodo, inquit, castus potest esse qui ab illicito tantum concubitu abstinens sese, caeteris peccatis non desinit inquinari ? Ille est uere castus, qui Deum attendit et ad ipsum solum se tenet.* (De beata uita, III, 18) : justement fier de son fils, Augustin a tenu à transcrire la réflexion telle quelle *(Quae uerba pueri sicut dicta erant, cum conscribi mihi placuisset... (ibid)*.

Les commentateurs ont bien noté[1], à propos du dégoût d'Augustin pour les pratiques magiques, que le manichéisme lui interdisait toute immolation ; c'est pour ce motif qu'il aurait refusé la proposition de l'haruspice et non pas « ex tua castitate ». Les traducteurs n'en sont pas moins embarrassés pour traduire l'expression. Arnaud d'Andilly écrivait : « Mais, ô Dieu de mon cœur, ce ne fut pas par un désir chaste de vous plaire que je rejettay ce mal et ce crime... » ; P. de Labriolle sous une forme plus subtile : « Mais ce ne fut pas en m'inspirant de la pureté que vous aimez, ô Dieu de mon cœur, que je répudiai ce crime... » ; et plus sobrement, le Père de Mondadon : « Cette mauvaise action pourtant, je ne la répudiais pas, ô Dieu de mon cœur, par chaste fidélité envers toi... »[2]. Faut-il soupçonner, sous ces différentes traductions,

---

1. Cf. J. Gibb and W. Montgomery, *The Confessions of Augustine*, Cambridge, 1927, p. 81, n. 5 ; I. Capello, *S. Aurelii Augustini Confessionum libri XIII*, Marietti, s. d. (1948), p. 92, n. 5.

2. Cf. Arnaud d'Andilly, *Les Confessions de S. Augustin traduites en françois*, nouvelle édition, Bruxelles, 1675, p. 98 ; P. de Labriolle, *Saint Augustin, Confessions, livres I-VIII*, septième édition revue et corrigée, Paris, Les Belles-Lettres, 1956, p. 68 ; L. de Mondadon, *Saint Augustin, Confessions*, Paris, Ed. de Flore, s.d. (1947), p. 65. Voyez encore O. Tescari, *Le Confessioni*, Quarta edizione coretta, Società editrice internazionale, s.d. (1958), p. 93 : « non per quella illibatezza ch'è conforme al tuo volere... » ; A.-C. Vega, *Obras de San Agustín, tomo II, las Confesiones*, tercera edición (4a del autor), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1955, p. 189 : « no fué por amor puro hacia ti... » ; J. Bernahrt, *Augustinus, Confessiones, Bekenntnisse*, München, Kösel-Verlag, s.d. (1955) ; p. 143 : « Allein auch diese Schlechtigkeit habe ich nicht aus heiliger Scheu vor Dir zurückgewiesen... », traduction qui a l'avantage à nos yeux d'insister sur le caractère religieux et sacré de cette *castitas*.

une hésitation, raisonnée ou non, à poser la *castitas* en Dieu ? Augustin le fait cependant en des formules qui n'ont rien d'ambigu : *Ergo castificat nos sicut et ipse castus est ; sed ille castus aeternitate, nos casti fide...* (In Epistolam Johannis, Tract., IV, 2, 9)[3] ; *Castitas autem nullius participatione casta est, sed eius participatione sunt casta quaecumque casta sunt. Quae utique in Deo est, ubi est etiam illa sapientia...* (De Genesi ad litteram liber imperfectus, 16, 57). Aussi bien, a-t-on pris garde à l'antéposition du possessif dans l'expression *ex tua castitate ?* Dans la forte unité syntaxique ainsi constituée, le possessif mis en relief insiste sur l'appartenance : en l'espèce, il fait de la *castitas* une qualité propre à Dieu. Si nous voyons juste, les locutions périphrastiques ou prépositives que nous proposent les traducteurs sont non seulement insuffisantes mais fautives[4]. Dans les lignes suivantes d'ailleurs, Augustin, citant le psaume 7227, évoque le thème biblique de la prostitution aux idoles : *Talibus enim figmentis suspirans anima nonne fornicatur abs te...* Il nous semble que cette fornication de l'âme qui s'embourbe dans les pratiques superstitieuses fait antithèse à la *castitas* divine. Seule la *castitas* de Dieu, qui a pour effet dans l'âme la pureté de la foi aurait pu permettre à Augustin d'éviter la superstition qui « sacrifie aux démons ». Malheureusement le mot français « chasteté » a perdu ses harmoniques spécifiquement religieuses ; si l'on ne peut songer à l'appliquer à Dieu, du moins ne faut-il pas que sa pauvreté nous cache la richesse du mot latin. Faute de mieux, nous proposerions de traduire : « Mais ce ne fut pas par l'effet de ta Sainteté que je répudiai ce mal, ô Dieu de mon cœur... »

Ces remarques contribueront-elles à éclairer le cas de Nébridius, *adulescens ualde bonus et ualde castus ?* Ce n'est pas évident, car au livre IX des *Confessions*, Augustin rendra hommage à la chasteté de Nébridius : *castitate perfecta atque continentia seruientem in Africa apud suos* (IX, 3, 6)[5] : il se pourrait donc qu'au livre IV l'épithète lui soit venu sous la plume pour caractériser le jeune homme, sans autre motif. Mais peut-être l'emploi de *castus*[6] en ce passage est-il moins artificiel qu'il n'y paraît. Nous sommes toujours dans le récit des égarements religieux : Augustin l'indique clairement en 3, 4 ; l'astrologie le fascine par ses apparences scientifiques : *quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullae preces ad aliquem spiritum ob diuinationem dirigerentur.* Et cependant la doctrine chrétienne, logique avec ses principes, la condamne : *Quod tamen christiana et uera pietas consequenter repellit et damnat ;* Nébridius a su s'en préserver, *inridens totum illud diuinationis genus* (3, 6) : son ironie à l'égard de toutes ces sortes de divinations préserve son âme, la garde dans une attitude religieuse vraie, pure de toute scorie superstitieuse : il reste *castus.* Un texte de la *Cité de Dieu* mettra en évidence la connexion que nous voyons entre *castus* et *inridens totum illud diuinationis genus : ...ut uidelicet homo castus et ab artium magicarum sceleribus alienus eos patronos adhibeat...* (De ciu. Dei, VIII, 18). Au livre VII des *Confessions* sera raconté l'épisode de Firminus qui arracha définitivement Augus-

---

3. P. Agaesse traduit : « Il (le Fils) nous rend donc purs comme lui aussi est pur : mais lui est pur de toute éternité, nous, nous sommes purs par la foi ; » (Saint Augustin, *Commentaire de la première épître de S. Jean*, Sources chrétiennes, n° 75, 1961, p. 239).

4. A ma connaissance, seul A. Sizoo attribue la *castitas* à Dieu et traduit sans ambiguïté : « Maar ook dit kwaad wees ik niet van mij tengevolge van Uw reinheid, o Gods mijns harten. » (*Augustinus' Belijdenissen*, Delft, Meinema, s.d. (1948), p. 62) ; il est difficile de se prononcer sur la traduction de J. Trabucco : « par amour de votre pureté » (*Saint Augustin, les Confessions*, I, p. 119, Paris, Garnier, s.d. (1937), et sur celle de G. Combès : « poussé par votre chaste amour » (*Les Confessions de saint Augustin*, Paris, Lethielleux, s.d. (1941), p. 77.)

5. Le couple *castitas-continentia* n'est peut-être pas lui-même exempt de difficulté ; on peut cependant tenir pour assuré qu'Augustin parle ici de la chasteté de mœurs de Nébridius devenu catholique.

6. Sans préjuger des chances d'authenticité de *cautus* attesté par plusieurs manuscrits, nous pensons que *castus* s'explique suffisamment pour infirmer la remarque de Gibb-Montgomery : «The reading 'cautus' might seem more relevant to his attitude here ». (*op. cit.*, p. 85, n. 1).

tin aux prestiges illusoires de l'astrologie : *mathematicorum fallaces diuinationes et inpia deliramenta* (VII, 6, 8), ce que n'avaient pu faire Vindicianus et Nébridius : *peruicaciae meae, qua obluctatus sum Vindiciano acuto seni et Nebridio adulescenti mirabilis animae,* (VII, 6, 8). Puis, au livre X, résumant les égarements évoqués ci-dessus, Augustin écrira : *Sane me iam theatra non rapiunt, nec curo nosse transitus siderum, nec anima mea umquam responsa quaesiuit umbrarum ; omnia sacrilega sacramenta detestor... Sed obsecro te per regem nostrum et patriam Hierusalem simplicem, castam, ut quemadmodum a me longe est ista consensio, ita sit semper longe atque longius.* (X, 35, 56). L'emploi de *casta,* dans ce contexte, nous semble encore remarquable.

Nul n'ignore les rapports de *castus* et *castitas* avec la religion et ses rites ; mais y est-on suffisamment attentif dans l'interprétation de tel ou tel texte ?

Goulven MADEC, A. A.
Études augustiniennes.

SERO TE AMAVI (*Confessions*, X, XXVII, 38)

Ce passage justement célèbre est un des meilleurs exemples du lyrisme de saint Augustin dans les *Confessions.* Pour la commodité de l'exposé, transcrivons-le ainsi :

1. *Sērō te ămāvī,*
2. *pulchritūdo tam antīqua et tam nŏva,*
3. *sērō te ămāvī.*

4. *Et ecce ĭntus ĕras et ĕgo fōris*
5. *et ĭbi te quaerēbam*
6. *et in ĭsta formōsa, quae fecĭsti, deformis inruēbam.*
7. *mēcum ĕras, et tēcum non ĕram.*
8. *ĕa me tenēbant lŏnge a te,*
9. *quae si in te non ĕssent, non ĕssent.*

10. *Vocāsti et clamāsti et rupīsti surditātem mĕam,*
11. *coruscāsti, splenduīsti et fugāsti caecitātem mĕam,*
12. *fragrāsti, et dūxi spīritum et anhēlo tĭbi,*
13. *gustāvi et esŭrio et sĭtio,*
14. *tetigīsti me, et exārsi in pācem tŭam.*

Bien tard je t'ai aimée,
ô beauté si ancienne et si nouvelle,
bien tard je t'ai aimée !

Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors
et c'est là que je te cherchais,
et sur la grâce de ces choses, que tu as faites,
pauvre disgracié, je me ruais !
Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ;
elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant,
si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas !

Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ;
tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ;
tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ;
j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ;
tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix.

L. 1-3 Les trois premières lignes sont une sorte de prélude qui donne le thème du chant : l'amour d'Augustin pour l'éternelle beauté de Dieu, mais un amour baigné de regret parce qu'il est bien tardif. La simplicité des mots (sero, amavi, antiqua, nova), la fréquence des voyelles longues dans l'expression du regret (1 et 3 : *ē, ō, ă, ā, ī*) ; l'heureux mélange des accents (*ē, ā, ŭ, ī, ō, ē, ā*), l'antithèse (antiqua-nova) pour souligner que Dieu unit en lui la richesse et la saveur de l'ancien à la fraîcheur et au charme du nouveau, enfin la répétition de *sero te amavi* (1 et 3) double soupir enveloppant un regard de contemplation vers la beauté divine (2), font de ce prélude une pure mélodie, à la fois simple et riche, sincère et suggestive.

Suivent deux développements contrastés. Le premier (4-9), reprenant en somme le « sero » du début, montre à quelles beautés Augustin s'est tristement attardé avant d'aimer la beauté divine. Le second (10-14), expliquant le « te amavi », évoque l'éclatante irruption de l'amour de Dieu dans l'âme d'Augustin.

L. 4-9 Voici d'abord « la quête de Dieu » par Augustin. Deux tableaux affligés de forme parallèle retracent les égarements du jeune homme : Dieu était au-dedans et Augustin le cherchait en dehors de lui-même en se ruant avec une âme sans beauté sur les beautés terrestres, faites pourtant par Dieu (4-6) ; Dieu était avec lui et lui se laissait retenir au loin par des êtres qui ne subsistaient pourtant que par Dieu (7-9). Le premier tableau résume les longues années d'égarement sensuel ou intellectuel, le second s'applique surtout aux hésitations qui ont retardé longtemps la conversion (cf. VIII, XI, 26 : retinebant nugae nugarum). Le parallélisme d'idées et parfois même de construction est évident :

4-6 :	intus eras	ego foris	te quaerebam	formosa quae fecisti
7-9 :	mecum eras	tecum non eram	me tenebant	si in te... essent.

Nous retrouvons là les grandes idées des Confessions : présence intime de Dieu en nous, misère de l'homme qui vit hors de lui-même et s'égare dans la recherche de son Dieu, beauté des êtres terrestres qui n'est qu'un reflet de celle du Créateur.

Le style nous fait sentir cette misère de l'homme sans Dieu. Les antithèses (intus-foris, mecum eras-tecum non eram, formosa quae fecisti deformis) soulignent l'affligeante sottise humaine : Dieu est là en nous et nous le cherchons au dehors ! C'est avec une intention hideuse que nous nous ruons vers la beauté ! une beauté qui devrait nous amener à Dieu son créateur et qui nous en tient éloignés ! La simplicité de la parataxe (et... et... et) est plus expressive qu'une savante construction : il suffit de rapprocher deux choses (intus eras et ego foris) pour sentir le constraste qu'elles créent. Les imparfaits de durée émaillant le récit de cette désolation prolongée, le rythme simple et bref qui s'appuie sur le retour fréquent de sons semblables (quaerebam-inruebam, formosa-deformis, mecum-tecum, eras-eras-eram, a te-in te, non essent-non essent), et surtout peut-être la fréquence de la tonalité -e- et -i- (4-5-6) particulièrement dans les accents (7 : *ē-ĕ-ē-ĕ* ; 8 et 9) enveloppent ces tableaux de notre misère intérieure comme d'une musique plaintive et affligée ; c'est le ton mineur et son voile de tristesse.

L. 10-14 Et brusquement tout change : le rythme s'élargit et se précipite par vagues successives, les sonorités s'ouvrent pour éclater en -a-, les verbes d'action au parfait sans escorte de compléments passent devant nous en flots pressés, les consonnes dures et bruyantes se choquent comme dans une sourde rumeur d'invasion. C'est l'irruption de Dieu dans l'âme d'Augustin en vagues d'assaut par les cinq sens : un appel surgit, s'enfle en clameur et brise sa surdité ; un éclair jaillit, s'épanouit en splendeur et dissipe son aveuglement ; un parfum se répand, il l'aspire et se sent tout embaumé ; il savoure un fruit dont il garde la faim et la soif ; un contact avec Dieu et le voilà tout embrasé.

Cette mise en scène brillante, rapide, fulgurante, fait revivre la conversion soudaine d'Augustin. Elle reproduit le mouvement décrit plus haut (X, VI, 8) et qu'il faut relire pour comprendre notre passage : qu'est-ce j'aime quand je t'aime ? j'aime une lumière, une voix, un parfum, un aliment, une étreinte, de l'homme intérieur qui est en moi... L'ordre est le même, sauf pour les deux premiers sens : ici la voix passe avant la lumière. Pourquoi ? Peut-être par allusion à la voix du « Tolle, lege » qui a déclenché la conversion d'Augustin, ouvrant ses yeux puis son cœur à l'amour divin. Mais c'est aussi, me semble-t-il, par souci d'une progression plus juste : nous passons de l'appel plus lointain et diffus à la vision directe, puis au parfum qui témoigne d'une présence très proche, à la saveur opérant déjà un commencement d'union, enfin au contact parfait qui embrase l'être tout entier.

Cette progression de la conquête de l'âme par Dieu s'accompagne d'un decrescendo de violence, ou si l'on veut d'une progression vers la paix, terre de la conversion parfaite « in pacem tuam ». Les deux premières manifestations de Dieu sont soudaines, violentes et fracassantes (10-11) : Dieu surgit, frappe et abat toutes les barrières (six verbes d'action, rythme galopant, assonances en -asti-isti-tatem, consonnes dures répétées c-t-p-r, accents en -a-). Ensuite (12-14) tout s'apaise peu à peu à mesure que la conquête divine avance : l'action de Dieu n'est plus soulignée que par deux verbes, les cinq autres décrivant la jouissance qui s'empare progressivement d'Augustin ; le rythme est plus souple et plus caressant ; les présents d'état actuel se mêlent aux parfaits d'action passée ; les mots se font plus doux (anhelo, gustavi ; esurio) ; les accents éteignent leur éclat (12 : *á-ú-í-é-í* ; 13 : a-u-i). C'est la suavité divine qui s'insinue dans l'âme dont Dieu fait la conquête. Et tout se termine sur une vision d'amour enflammé (exarsi) et de paix (in pacem), une paix vers laquelle Augustin est encore en marche (in + accusatif) mais dont l'espérance actuelle remplace enfin l'inquiète recherche d'autrefois (5).

L'art littéraire de ce passage lyrique est évident. Qu'il suffise de rappeler les accents d'amour et de regret du prélude, l'opposition mélodique entre la ruée misérable d'Augustin vers les beautés d'ici-bas (4-9) et l'irruption éclatante de Dieu dans sa vie (10-14), la transposition en images sur le plan matériel des sens d'une aventure purement spirituelle (10-14), la variété des rythmes qui se traînent ou galopent ou s'insinuent ou s'opposent en contrastes nuancés, la science des sonorités plaintives ou bruyantes ou assourdies, les antithèses de mots et d'idées.

On peut voir par cet exemple l'usage que fait Augustin de la rhétorique, dont il connaît tous les secrets depuis le temps de son professorat. Pour évoquer en quelques lignes jaillies du cœur l'aventure spirituelle qu'il a vécue au plus profond de son âme, les mots, les images, les rythmes, les harmonies surgissent naturellement sous sa plume d'artiste. Aucun artifice dans la pensée ou l'émotion ; mais toutes les ressources de l'art littéraire au service d'une âme sincère conquise par l'amour de Dieu.

G. Bouissou, A.A.,
École de l'Ermitage,
Soisy-sur-Seine.

SUR LE PÉCHÉ DANS SAINT AUGUSTIN

I. Péché, acte imparfait (De perf. iust. VI, 15)

Jacques Chevalier, en traitant de saint Augustin dans son grand ouvrage : *Histoire de la pensée*, 2. *La pensée chrétienne*, écrit dans une note consacrée au problème du mal, p. 754 : « Le péché lui-même qui est le seul mal positif... et *par péché Augustin entend tout acte imparfait* (*De perfectione iustitiae*, VI, 15) » ... Cette dernière formule (soulignée par nous) prend l'aspect d'une définition qui mérite d'être vérifiée.

L'opuscule *De perf. iust.*, examine successivement une série d'affirmations du pélagien Celestius, pour qui « tout homme, s'il le veut, peut atteindre la perfection ». Augustin cite l'hérétique, puis le réfute brièvement. Au n. 15, Celestius objecte : « Si Dieu est juste, il n'impute au pécheur que le péché qu'il peut éviter : quomodo iustus Deus dicitur si imputare cuique creditur quod vitari non possit? » C'était bien, en un sens, la position de saint Augustin : en punition du péché originel, disait-il, nous sommes ici-bas, *moralement incapables d'éviter tout péché*, savoir, les péchés « véniels », *quotidiana peccata* dont chaque jour dans le *Pater* nous demandons à Dieu pardon. — A l'objection, saint Augustin répond d'abord : Il y a de *vrais péchés* que Dieu *n'impute pas*, puisque le psaume dit : « Beatus cui non imputavit Dominus peccatum » (*ps.* XXI, 2) : ce sont les « péchés quotidiens » dont on obtient la rémission par la prière du *Pater*. Puis il ajoute (ce qui a inspiré la formule dont nous parlons) : « Peccatum est autem, cum vel non est charitas quae esse debet, vel minor est quam debet, sive hoc voluntate vitari possit, sive non possit : quia si potest, praesens voluntas hoc facit : si autem non potest, praeterita voluntas hoc fecit ; et tamen vitari potest, non quando voluntas superba laudatur, sed quando humilis adiuvatur ». Il y a donc péché, non seulement quand la charité disparaît, mais quand elle reste imparfaite, « minor est », et en ce dernier cas surtout nous sommes parfois incapables de l'éviter. Mais ce péché « véniel » lui-même engage la responsabilité ; ce n'est pas une simple imperfection, c'est une « charité *moindre qu'elle ne devrait être* » ; même dans le péché de fragilité, s'il est vrai péché, il y a un désordre moral où la volonté manque à son devoir. Mais Augustin maintient fortement que notre volonté par elle-même est incapable sans la grâce d'accomplir ce devoir, comme il le redit en sa prière favorite : « Da quod iubes et iube quod vis » (*Conf.*, X, XXIX, 40, etc.). Tout péché est *volontaire*, mais si nous ne pouvons l'éviter, il vient de la mauvaise volonté d'Adam, comme un juste châtiment : praeterita voluntas hoc fecit ; et si nous l'évitons, c'est toujours par la grâce de Dieu.

II. In quo ommes peccaverunt (*Rom.*, V, 12).

Pour défendre la foi contre l'hérésie pélagienne, saint Augustin fut ainsi amené à distinguer trois sortes de péchés : 1) le péché *mortel* qui détruit en l'âme la charité et suppose toujours un acte personnel pleinement libre ; telle fut la désobéissance d'Adam et d'Ève, qui est avant tout un péché d'orgueil (*De Civ. Dei*, XIV, XIII, *De Gen. ad litt.*, XI, V, 7 et XI, 15).

2) Le péché *véniel* dont nous venons de parler, où la responsabilité est moindre et qui laisse l'âme en état de grâce. 3) Le péché *originel* enfin, dont tous les descen-

dants d'Adam (sauf Jésus-Christ et sa mère immaculée) sont infectés dès leur conception. J. Chevalier, dans la note 16, *op. cit.*, p. 754-755, rappelle comment Augustin sur ce dernier point affirmait sa foi : « Depuis le commencement de ma conversion, écrit-il *Contre Julien*, peu après 421 (P.L., 44, 843), j'ai toujours cru ce que je crois aujourd'hui, à savoir que par un seul homme le péché est rentré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi le péché dans lequel tous ont péché est passé à tous les hommes ». Il est difficile de ne pas voir en ces formules inspirées directement de l'Écriture sainte, l'affirmation de ce qui est toujours la foi catholique. J. Chevalier semble pourtant d'un autre avis, puisqu'il ajoute : « Augustin ici a le tort de se fier trop au texte de la Vulgate latine, dont la formule « Tous ont péché en Adam » (in quo omnes peccaverunt) est une mauvaise traduction de l'original grec de l'Épître aux Romains (v, 12) où il est dit que « *à cause* du péché d'Adam nous avons tous contracté *une tendance au péché* ». — Augustin il est vrai, s'appuie souvent sur ce texte paulinien ; mais il a d'autres sources de de sa doctrine, par ex., *I Cor.*, xv, 21-22 ; cf. *Epist.* 166, vii, 20-21. En particulier, il invoque la tradition de l'Église et la pratique constante du peuple chrétien de faire baptiser les petits enfants « in remissionem peccatorum » : Quel *péché* y a-t-il en ces petits incapables de tout acte libre, sinon le *péché originel* ? Cf. J.-C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, dans *Rev. des Et. august.*, II, 1956 (Mémorial Bardy), p. 109-129. Du reste, le texte de saint Paul, *Rom.*, v, 12, n'a pas dans le grec un sens *opposé* à la Vulgate : Un bon interprète, comme A. Crampon, le commente ainsi : « *Parce que tous ont péché*, en et avec ce seul homme, Adam, le représentant de l'humanité. Vulgate : *en qui* (dans ce seul homme) *tous ont péché :* Elle énonce explicitement ce que le grec ne dit qu'implicitement et indirectement ». — De toute façon, notre Vulgate latine est une source valable de notre foi : Le Concile de Trente en a canonisé la valeur dans son décret *Insuper* (Denz., Bannw., n. 785) : « pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat » ; par là, il n'a pas voulu dire qu'elle était en tout conforme à l'original, mais que toutes ses affirmations exprimaient bien la vérité révélée, ou comme parole de Dieu, ou comme véhicule de la Tradition divine (cf. *Dict. Th. cath.*, au mot *Vulgate*, col. 3488-3491). Il semble donc que les formules augustiniennes citées plus haut restent toujours l'expression de la foi catholique.

Certes il y a des aspects mystérieux en ce dogme du *péché* originel comme dans les autres *mystères* : la Trinité, la grâce, la Rédemption, etc. : il faut en croire la vérité avant d'en obtenir l'intelligence. Il y a un progrès dans les explications proposées par la théologie depuis saint Augustin : nous en avons ici (Chevalier, *op. cit.*, p. 755) une trop rapide esquisse où bien des détails mériteraient des éclaircissements. Ne relevons que la dernière affirmation : En ce qui concerne les petits enfants morts sans baptême, la théologie actuelle « les place en un lieu, les *Limbes* où ils mènent une vie préférable à la non existence ». Il est notable qu'en cette question où l'on souligne souvent, non sans exagération le « pessimisme » augustinien, on trouve dans le *Cont. Iulian.* V, x, 44, une remarque semblable : « Ego autem non dico parvulos sine Christi baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret ; cum hoc Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit ». Augustin rejetait les Limbes, mais au sens pélagien qui rendait inutiles la grâce et la rédemption ; et en corrigeant ses exégérations dues à la polémique, nous restons fidèles à son esprit. Cf. B. Piault, *Autour de la controverse pélagienne : « Le troisième lieu »*, dans *Rech. de Sciences rel.*, xliv, 1956, p. 481-514.

Ces remarques montrent bien que, si l'on insiste sur les principes directeurs de la *pensée* augustinienne, la doctrine du Docteur de la grâce, même sur le péché originel n'est pas erronée et reste une des meilleures sources de notre théologie catholique.

F.-J. Thonnard, a. a.

PHILOSOPHIE ET RELIGIONS

Dans le volume très riche de l'Encyclopédie Larousse, XIX : *Philosophie – Religion*, il n'y a pas seulement les deux études juxtaposées comme deux volumes distincts : une courte étude sous ce titre : *Philosophie, religion* (p. 19.28.4-8) due à Louis Millet, essaie d'élucider ce rapport, qui est bien le trait essentiel de la philosophie augustinienne. Saint Augustin y est invoqué pour prouver qu' « un esprit religieux ne peut admettre que la révélation à laquelle il croit soit utilisée comme une simple réponse, même gratuite et inattendue, aux questions plus ou moins anxieuses de la raison humaine » ; car cette réponse n'est pas seulement d'un autre ordre : « elle est incompréhensible, folle même (p. 5) ». L'A. attribue cette attitude à Augustin sans référence précise ; mais il renvoie aussi à saint Paul, *I Cor.*, I, 17 sq., souvent commenté par saint Augustin, par ex., en *De civ. Dei*, X, c. 28 ; B.A., 34, 528. Mais il faut noter qu'en appelant « folie » la réponse de la révélation, Augustin ajoute, comme saint Paul d'ailleurs, qu'elle est « la vraie sagesse », c'est-à-dire, semble-t-il, qu'elle répond vraiment aux questions de notre raison...

Dans tout son exposé, L. Millet identifie la religion avec une révélation proposant à notre foi des mystères *surnaturels*, comme la Trinité, l'Incarnation, etc., tandis que la philosophie revendique en sa doctrine l'autonomie de la raison. En réalité, le problème est beaucoup plus complexe et plusieurs précisions sont nécessaires pour saisir la réponse qu'il faut lui faire selon l'esprit de saint Augustin.

D'abord, parmi les problèmes soulevés légitimement par la philosophie, il faut mettre d'un côté, ceux qui regardent notre destinée humaine et qui relèvent également de la religion ; et d'autre part, bon nombre de questions plus spéculatives, comme celles des traités de logique, de cosmologie, de métaphysique et même de psychologie sur les activités humaines au point de vue de leur nature et de leurs lois essentielles : ces derniers problèmes, la raison seule est chargée de les poser et de les résoudre, car la révélation divine n'en donne pas directement la réponse : elle se borne à nous livrer les vérités et les règles de vie qui regardent notre salut. Bref, il faut distinguer les deux domaines où la philosophie est de droit pleinement indépendante de la religion, tandis que la révélation propose à notre foi des vérités inaccessibles à la raison ; et le *domaine mixte*, où la raison se rencontre avec la foi. On peut concéder que ce dernier domaine (celui de notre destinée, personnelle et sociale) est le plus important ; mais il n'est pas toute la philosophie : il n'en est que la partie morale.

De plus, en cette partie morale, une nouvelle précision s'impose ; car *en droit*, rien n'empêche la sagesse philosophique d'établir par ses forces naturelles une solution valable à ces problèmes fondamentaux : Dieu notre Créateur nous a donné la raison dans ce but ; et cette morale, individuelle et sociale, sera *religieuse*, mais d'une religion naturelle, fondée comme toute la morale, sur l'obligation de la loi naturelle, elle-même reflet et participation de la Loi éternelle, qui règle, peut-on dire, la conduite même de la Divine Providence.

Tel est le droit ; mais *le fait* lui impose deux modifications capitales. D'abord, nous nous heurtons au *problème du mal :* comme le note L. Millet : « La religion dans les limites de la simple raison tourne nécessairement à une méditation du mal radical qui, même dans la conversion philosophique ' ne peut être extirpé par les

forces humaines ', comme dit Kant[1] ». — Ensuite et surtout, Dieu a jugé bon de remplacer la religion naturelle par une religion de valeur suréminente, en nous offrant la révélation surnaturelle de ses mystères et le moyen proportionné de sa grâce. Cette intervention « historique » et libre de Dieu, qui s'est produite dès l'origine de l'humanité, a transformé les rapports entre *Philosophie* et *Religion :* celle-ci désormais ne peut être réglée par la pure raison ; elle est fondée sur la *foi* au sens scripturaire d'un accueil libre et total fait par l'homme à l'offre de l'amour divin : *Fides quae per dilectionem operatur* (*Gal.*, v, 6). Car il est clair que la seule vraie religion est celle que Dieu désire de nous et qu'un refus opposé à cette demande ne peut être qu'un acte d'orgueil insensé. Telle fut cependant la conduite de l'homme, au *péché originel,* par lequel, en conséquence, la mort et tous les autres maux ont pénétré dans notre histoire. De là, ce problème du mal auquel se heurte la philosophie en s'avouant avec Kant incapable de le résoudre : il nous avertit, comme une *donnée de fait* que la vie morale et religieuse ne relève plus uniquement de réflexions philosophiques, comme elle le pourrait en droit : la solution n'est possible que par les lumières de la révélation. Et puisque ce problème religieux, qui est celui de notre vie morale et de notre destinée, est éminemment philosophique, il faut tout au moins pour cette partie de la philosophie reconnaître la valeur de la méthode augustinienne qui fonde la philosophie sur la foi : « Crede ut intelligas »[2].

Ces rapports entre foi et raison (ou Religion et Philosophie), ont de tout temps préoccupé les penseurs. M. Souriau dans ce même volume de l'Encyclopédie, IIe partie, p. 19.32.14-19.34.1, a tenté d'en esquisser la « phénoménologie », mais de façon peu satisfaisante et peu claire. « Il y a place, conclut-il, entre la foi et la raison, pour les problèmes de la liberté. L'intervalle est si vaste que la plupart ne voient que l'une des cimes, ou même n'en aperçoivent aucune, et se satisfont de cheminer sur le sol : selon la vie et selon la matière. Certains les voient l'une et l'autre, et tentent même d'en joindre les flancs par quelque passerelle philosophique. La jonction des deux cimes par une arcade théologique est si vertigineuse, que nul vivant n'a pu la franchir ». Ces images correspondent plutôt à un état d'âme sceptique d'où est absent le « phénomène spirituel » de la vraie foi et même en grande partie, celui de la « conviction rationnelle ». Pour un esprit sincère qui cherche et aime la vérité, il y a un ensemble de problèmes (ceux du *domaine mixte* indiqué plus haut) où la révélation divine en même temps que la raison philosophique proposent clairement leur solution : ces deux sources de vérité éclairent souvent la même conscience. On les conçoit mal si on les juge incompatibles, ou comme « deux cimes » qui ne communiquent pas entre elles. Elles viennent l'une et l'autre de Dieu, ou comme dit saint Augustin, de l' « illumination du Verbe » qui est la Vérité ; et donc, loin de se contredire ou s'exclure, elles s'harmonisent pour résoudre pleinement tous les problèmes, ceux de la liberté et de l'action, aussi bien que ceux de la vérité et de la contemplation.

Faut-il parler avec L. Millet, d'un « état de tension » dans la même conscience ? « Philosophie, religion, dit-il. Ni dépendance unilatérale, ni service, ni opposition (manichéenne, dramatique ou déchirante), mais *tension :* tel est le principe des relations qu'une conscience singulière doit établir entre les deux attitudes dont elle vit ». *Tension* est une image qui renvoie à deux forces de soi indépendantes et de direction divergente, en partie opposée ; mais parce qu'elles sont liées l'une à l'autre, elles entraînent finalement, si la tension est féconde, le même mobile en un mouvement utile où chacune a sa part d'efficacité. Cette image peut avoir un sens exact

1. Cf. p. 19.28.7, note 17 qui renvoie à KANT, *La religion dans les limites de la simple raison,* 1re partie, § III.

2. Voir sur ce point notre article : *La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme* dans *Revue des Ét. augustin.*, VI, 1960, p. 11-30.

en l'appliquant au philosophe soumis pour ainsi dire aux deux forces divergentes de la *raison* et de la *foi*. Mais d'abord, le philosophe n'est pas un simple mobile, inconscient et passif, entraîné par ces deux forces : celle de la raison le constitue lui-même ; et la force de la foi, bien que l'autorité divine qui la fonde soit distincte de l'homme, n'est nullement une force étrangère qui violenterait nos consciences. L'action de Dieu est immanente au contraire : elle respecte et requiert notre activité personnelle. Puisque la foi est un *don*, c'est-à-dire une grâce de Dieu, nous avons ici un cas, l'un des plus importants, de la coopération entre la grâce et notre liberté. Saint Augustin résout le problème, dans l'ordre de la vérité par la théorie de l'*Illumination*, dans l'ordre de la liberté par celle de la *délectation victorieuse*. Dans la première, même en considérant l'action surnaturelle de la révélation et des dons du Saint-Esprit, la lumière de vérité s'adapte parfaitement à notre raison, puisqu'elle en est l'objet propre (cf. F. Cayré, *Initiation à la phil. de S. Augustin*, Paris, 1948, p. 209-243). Dans la seconde, non seulement la grâce ne détruit pas la liberté, mais elle la porte à sa perfection (cf. F.-J. Thonnard, *Traité de vie spirituelle à l'école de S. Aug.*, Paris, 1959, p. 249-260).

Bref, la solution de ce problème touche aux principes fondamentaux de la philosophie, et aussi de la théologie surnaturelle. Nous serons d'accord avec F. Millet pour exclure de la « tension Religion-Philosophie », toute *opposition*, et même toute *dépendance unilatérale* au sens où les rationalistes soumettent la foi à la raison. Mais pourquoi exclure un *service* mutuel, et même, au sens où nous venons de le dire, une humble et féconde *dépendance*, soit de la raison à l'égard de la Vérité divine qui l'illumine, soit de la volonté libre à l'égard de l'attrait victorieux de la grâce qui parfait sa liberté ? Et il faut noter que ce deuxième aspect intervient nécessairement dans le problème pratique de notre destinée, qui constitue le terrain mixte de la Religion et de la Philosophie. — Les profondes analyses de saint Augustin peuvent éclairer les réflexions parfois embarrassées de l'Encyclopédie française.

F.-J. Thonnard, a. a.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1958

et compléments d'années antérieures

(3e partie-fin[1])

I. — TEXTES

199. *San Agustin. Confesiones.* Traducción y notas por el R. P. Angel Custodio Vega, Quinta edición del Autor, Biblioteca de « El Buen Consejo », El Escorial, 1957, 15,5 × 11, 428 p.

La première éd. de la traduction espagnole du P. Vega date de 1932 ; elle fut suivie de trois éd. dans la Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, 1951, 1955. La 5e éd., qui reprend le texte de la 4e, se veut populaire : format de poche, introduction supprimée, citations scripturaires en italiques et sans références, notes considérablement allégées et ramenées au bas des pages ; les chapitres retrouvent leurs titres éliminés dans la B.A.C. ; et les dates, ainsi que l'âge d'Augustin, portés en tête de chaque livre, fournissent au lecteur un utile repère. L. B.

200. *Aurelius Augustinus. Bekenntnisse.* Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, Berlin, Darmstadt, Deutsche Buchgemeinschaft, 1957, 392 p.

Cf. *Bull. august. pour* 1955, nº 24, dans *Revue des ét. august.*, 4, 1958, p. 5.

201. *The Confessions of Saint Augustine, in Thirteen Books.* A New English Translation from the Original Latin, by J.-M. Lelen, New York, Catholic Book Publishing Co, 1952, 384 p.

202. *Saint Augustine. Against the Academicians.* Translation from the Latin with an Introduction by Sister Mary Patricia Garvey, Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 2, Milwaukee, The Marquette University Press, 1957, 23 × 15,5, 85 p.

Bon travail de vulgarisation. Le présent Dialogue est d'abord situé dans la vie et l'œuvre de saint Augustin, éclairé ensuite par un résumé et par le 1er chap. des *Rétractations*, et accompagné d'une bibliographie générale où dominent les titres anglais. Des notes nombreuses et concises complètent l'intelligence du texte, traduit sur l'édition de Knöll dans le C.S.E.L. L. B.

---

1. Voir les précédents *Bulletins augustiniens pour* 1958 dans *Revue des études augustiniennes*, t. VII, p. 71-97 ; 171-202.

203. *Saint Augustin. La Cité de Dieu.* I. Texte latin et traduction, avec une introduction et des notes, par Pierre DE LABRIOLLE, Classiques Garnier, Paris, Garnier, 1957 (réédition), XXXI-572 p.

204. *Augustinus. De vera religione.* Einleitung, Text mit kritischem Appendix und Indices von K.-D. DAUR, Dissertation Tübingen, 1958, XIV-88 p. (dactylographiée).

205. *Augustinus' briefwisseling met Nectarius*, inleiding-tekst-vertaling-commentaar, par Hendrik HUISMAN, Academisch Proefschrift aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, Amsterdam, Drukkerij J. Babeliowsky en Zonen, 1956, 155 p.

Texte, traduction néerlandaise et commentaires philologiques et philosophiques des lettres 90-91 (juillet 408) et 103-104 (mars-avril 409) échangées entre Augustin et Nectarius.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

206. *Introduction aux Confessions de saint Augustin*, par Thomas DEMAN, dans *La vie spirituelle*, n° 432, 1957, 258-285 ; n° 433, 1957, 384-395 ; n° 435, 1958, 55-70.

Cette introduction aux *Confessions* d'Augustin a pour but de préparer à la lecture de cet ouvrage comme livre de spiritualité. Après un aperçu général des « Confessions », l'A. analyse un à un les neuf premiers livres pour en souligner les éléments de doctrine et d'attitude spirituelles utiles à la vie intérieure. Des livres X-XIII il donne seulement un sommaire et des références à quelques prières, qui s'y rencontrent et qui renouvellent le mouvement d'âme qui anime la « confession » des premiers livres. Cette différence de traitement suggère que, pour l'A., l'unité de l'ouvrage est fort lâche ; il n'entre cependant pas dans les problèmes littéraires soulevés, ces dernières années, à ce propos et à bien d'autres, par les *Confessions :* il les connaît et les tranche sans discussion, mais avec beaucoup de bon sens, chaque fois que le progrès de son développement l'exige. Et c'est bien ainsi. En suivant pas à pas ce guide, qu'était et qu'est encore le P. Deman, on découvre, sans heurt scientifique, « la substance théologique du récit des *Confessions* au cœur même des effusions d'un homme passionné jusque dans sa sainteté ». A. d. V.

207. *Augustin und Luther. Zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie*, par Anders NYGREN, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Heft 3, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1958, 23 × 15,5, 32 p.

La plaquette comprend deux études : *Les Confessions d'Augustin, sens et composition littéraire*, p. 9-21 et *Simul iustus et peccator chez Augustin et Luther*, p. 22-32 ; la théologie augustinienne en fait le lien. Dans la première étude l'A. défend l'unité littéraire des *Confessions*, en montrant que du premier au dernier livre elles reposent sur l'analyse de l'idée de *quies*, repos en devenir chez l'homme à travers les changements propres à toute la création dans le temps, repos parfait dans l'éternité de Dieu Créateur. Les *Confessions* ne sont pas formées par une juxtaposition d'une autobiographie au sens moderne et d'une exégèse des premiers versets de la *Genèse ;* elles sont une œuvre homogène de théologie, fortement construite au moyen de matériaux autobiographiques sélectionnés et de matériaux exégétiques. L'A. ne donne pas de références aux travaux récents (Courcelle, Kusch, Knauer) sur le même problème. Dans la deuxième étude, où la doctrine d'Augustin sur la foi informée de charité et sur l'homme justifié par la grâce mais toujours en butte au péché,

me semble exactement exposée, l'A. veut mettre en garde contre la tentation d'identifier, sous l'impression d'expressions fort semblables, la doctrine d'Augustin et de Luther. A. d. V.

208. *Die Bekehrung zum Christentum nach des Hl. Augustinus Büchlein « De catechizandis rudibus »*. Eine missiologische Untersuchung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der Hochwürdigsten Katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster i. W., par Jean-Pierre Belche, Münster, 1956, xxv-284 p., dactylographiée.

Dans cette thèse non publiée, l'A. étudie la conversion au christianisme selon l'opuscule *De catechizandis rudibus*. Une introduction expose la situation religieuse en Afrique du Nord au temps d'Augustin (chrétiens, juifs, païens) et présente l'opuscule qui va servir de guide pour les 10 chapitres qui suivent. Le premier chapitre donne une notion générale de la conversion, d'après les Anciens, d'après les juifs, les premiers chrétiens et dans la théologie nord-africaine ; puis d'après saint Augustin marquant une évolution jusqu'en 400 aboutissant au *De cat. rudibus*. Le deuxième chapitre parle du *sujet* de la conversion (les *rudes*, les groupes de juifs, de païens. Le troisième chapitre expose quelques *considérations préalables* à la conversion ; l'existence du mal et son développement dans une civitas iniquorum : la possibilité de la conversion de l'homme éloigné de Dieu. Le chapitre quatrième précise la *nature de la conversion* d'après le *De cat. rudibus*, en étudiant les expressions et les formules employées, en analysant les deux mouvements fondamentaux d'*aversio* et de *conversio* (à Dieu, au Christ, à l'Église), et en distinguant vraie et fausse conversion. Après avoir signalé les *occasions* d'une conversion (chapitre v), l'A. insiste longuement sur les *causes :* Dieu, Jésus-Christ, l'Église dans son existence, dans ses prêtres et ses docteurs, dans ses fidèles (chapitre vi) et sur les *motifs*, temporels ou surnaturels, dont il convient de s'enquérir (chapitre vii). Le huitième chapitre décrit le *déroulement pratique* de la conversion par étapes successives dans les démarches extérieures et dans les décisions intérieures, qui doivent aboutir à la foi fondamentale, à l'espérance en Dieu, dans l'au-delà et dans la résurrection, à la charité surnaturelle envers Dieu et envers le prochain. Les *fruits* de la conversion sont détaillés au chapitre ix : justification, restauration de l'image de Dieu dans l'âme, vie nouvelle, vraie liberté, joie, équilibre et paix, assurance de la résurrection et de la béatitude finale. Dans le dixième chapitre l'A. exploite les données recueillies par sa recherche pour avancer des considérations utiles à la missiologie moderne : ce qui prouve que, si les circonstances ont changé, les moyens humains et divins du retour de l'homme vers Dieu sont restés fondamentalement les mêmes, sans doute parce que la nature de l'homme est restée identique à elle-même. A. d. V.

209. *Augustins Briefe zum Pelagianischen Streit*, par Heinrich Ulrich, Dissertation Theol., Göttingen, 1958, 226 S. (dactylographiée).

210. *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* (*Cód. Alcob. CCLXVIII/*198). Edição crítica e glossário por Maria Adelaide Valle Cintra, Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 6, Lisboa, 1957, 25 × 16,5, xxiv-188 p.

Il s'agit des « Soliloquia animae ad Deum » pseudo-augustiniens (*PL* XL, 863-898) dans une traduction portugaise anonyme, souvent différente du texte latin des mauristes. Le ms. d'Alcobaça du xv^e^ siècle, aujourd'hui à la B. N. de Lisbonne, présente plusieurs lacunes importantes. L'Éditrice modernise légèrement l'orthographe et commente en note les particularités graphiques. Un *index verborum* (complet, sauf pour les mots usuels fréquents) rendra cette édition utile aux romanistes. L. B.

211. *De Pseudo-Augustini librorum asceticorum studiis ac translationibus polonis* par A. Bober, dans *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 4, 1957, 39-77.

212. *El salterio latino en la actualidad*, par Teófilo Ayuso Marazuela, dans *Sefarad*, 15, 1955, 395-419.

État actuel des recherches concernant l'histoire des Psautiers latins. Le Psautier d'Augustin, p. 398.

213. *Matthieu* 18, 20 *dans la tradition des six premiers siècles*, par Gérald Marchand, Diss. Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1958 (dactylographiée).

214. *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Epheserbriefes*, par Hermann Josef Frede, Diss. Kathol.-Theol. Fakultät Bonn, VIII-665 p. (dactylographiée).

215. *Sacrum commercium.* Eine Begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache, par Martin Herz, Münchener Theologische Studien, II Systematische Abteilung, 15. Band, München, Kommissionsverlag Karl Zink, 1958, 24 × 16,5, XX-328 p.

Ce volumineux ouvrage, enrichi de diverses tables de noms, de choses, de mots grecs et latins, présente une recherche sur le contenu théologique du mot *commercium* dans la langue liturgique romaine. Il se divise en 3 parties inégales : 1) sens et emploi dans la littérature latine profane (3-22), 2) l'utilisation du concept *commercium* dans la liturgie romaine (23-306), 3) résumé et conclusions (307-320). De la première partie retenons que le sens fondamental de *commercium* est celui d'échange, soit de biens matériels (= troc ou vente-achat), soit de rapports sociaux. Dans le *votum* et le *commercium strenarum* on peut découvrir une nuance de sacré. Le sens fondamental d'échange se maintient dans la langue liturgique, se précise cependant quant aux objets échangés et aux personnes bénéficiaires. La mise en lumière de cet enrichissement fait l'objet de la 2e partie qui forme le corps de l'ouvrage. Les textes liturgiques romains qui contiennent le mot sont peu nombreux et d'époque tardive ; ils se classent en deux groupes : 1) les textes (des *préfaces* et une *antienne*) où *commercium* exprime l'économie du salut, dont Dieu prend l'initiative, soit dans ses événements historiques (incarnation, passion, résurrection de N.-S.) soit dans son application actuelle aux hommes (sacrements, vie nouvelle) ; 2) les textes (pour la plupart des *secrètes*) où *commercium* exprime le sacrifice eucharistique comme rencontre salutaire de l'homme avec Dieu. L'application aux divers mystères liturgiques motive, à l'intérieur de ces groupes, quelques nuances dignes d'attention. — La rareté et la concision de ces textes ne permettent pas d'en déterminer le contenu sans faire appel aux Pères ; d'autant moïns que les Pères ont été, non seulement les officiants de la liturgie, mais ses ordonnateurs, ses interprètes, sinon ses créateurs. Aussi pour chaque texte liturgique l'A. fait-il appel aux Pères, Des résultats obtenus il peut, dans une dernière partie, esquisser l'évolution de la notion de *commercium* à l'époque patristique et préciser synthétiquement le sens théologique de cette notion dans son emploi par la liturgie romaine. — C'est chez saint Augustin que l'A. trouve le plus d'éléments pour déterminer le sens du mot *commercium* avant son entrée dans la liturgie : voyez l'*index*, p. 321 s. v. *Augustinus*. Aug. obtient même un traitement de faveur en deux longs passages qui ne manqueront pas d'intéresser les augustinisants. Dans le premier (p. 70-103), cherchant des résonances extra-liturgiques à l'antienne *O admirabile commercium*, l'A. s'arrête à Proclus de Constantinople, Augustin et Léon le Grand. Cette compagnie n'est pas

fortuite : je crois que l'A. prouve que saint Léon dépend de saint Aug. quant aux idées et quant à leur expression'(p. 96-103, spécialement les textes parallèles, p. 98-99). A propos de Proclus, qui, au savoir de l'A., serait le seul auteur oriental à employer συνάλλαγμα = *commercium*, pour exprimer l'échange divino-humain dans l'Incarnation (*Orat.* I, 1, PG 65, 681 A ; mais Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres éthiques*, c. 10, inédit : ms. Coislin 291, f. 195 : ὦ ξένου καὶ καινοῦ συναλλάγματος ; cf. Wenger, *La maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du IX^e^ au XV^e^ siècle*, dans *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales*, 17, 1960, 6-7), l'A. se demande s'il ne dépend pas lui aussi de S. Aug., mais laisse la réponse en suspens (p. 96 et 104). L'A. trouve des résonances à *O admirabile commercium* dans de nombreux textes augustiniens, dont le plus central est *Enarr. in ps.* 30, *II*, *sermo* 1, 3. L'analyse de ces textes (pour laquelle l'A. se sert volontiers de T. van Bavel, *Recherches sur la Christologie de saint Augustin...*, 1954) aboutit à des constatations qui seront reprises plus en détail et non sans redites aux pages 194 à 220. Là l'A. parle ex professo de *commercium* chez Augustin. Il voit dans l'emploi successif de ce mot comme un reflet de l'évolution de la langue d'Augustin. De fait, en dehors de son œuvre homilétique Aug. n'emploie le mot que rarement et dans son sens classique ; dans sa prédication il l'emploie plus souvent comme une image et une source d'images pour expliquer tout le mystère de notre Rédemption. *Commercium*, en effet, lui suggère deux groupes d'images, dont l'un dépeint la Rédemption dans son sens positif d'*échange* (commercium = troc), l'autre dans son aspect négatif de *rachat* (commercium = vente-achat). L'Incarnation est toujours le point de départ présupposé, mais c'est la Passion de N.-S. qui fournit à Aug. l'occasion de riches développements. — Il faudrait signaler, en dehors de ces passages, bien d'autres qui contiennent des détails intéressant Augustin ; ainsi l'emploi de *misceri*, pour indiquer l'union des deux natures dans le Christ, et son abandon en faveur de *commercium* (p. 132-139). La place nous manque ; qu'il suffise d'avoir attiré l'attention sur la richesse des éléments augustiniens mis en œuvre dans cette belle recherche.

A. d. V.

216. *Das griechisch-römische Altertum*, par C. Wendel-W. Göber, Handbuch der Bibliothekswissenschaft 3, 12, pp. 51-145, 2. Auflage, Wiesbaden, Harrassowitz, 1955.

PP. 111-128 : Rome et l'Occident. La formation profane de Jérôme et d'Augustin était celle de l'*Athenaeum* fondé par Hadrien à Rome en 134. — A l'encontre de l'usage habituel, il était permis d'emprunter des livres à la bibliothèque d'Hippone.

217. *L'avventura di Ercole*, par Franco Gaeta, dans *Rinascimento*, 5, 1954, 227-260.

Depuis Lactance et Augustin, Hercule est aux yeux des chrétiens l'antithèse du Christ.

III. — ÉTUDES GÉNÉRALES

218. *Six Historians*, par F. Schevill, Chicago, University Press, 1956, xiii-201 p.

219. *L'Église dans l'Empire romain (IV^e^-V^e^ siècles)*, par Jean Gaudemet, Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, sous la direct. de G. Le Bras, III, Sirey, Paris, 1958, 25 × 16, viii-770 p.

220. *Un grand livre : L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles) par J. Gaudemet,* par René Metz, dans *Revue de droit canonique,* IX, 1959, 123-145.

R. Metz, après avoir retracé la carrière intellectuelle de J. Gaudemet, donne une vue d'ensemble fort élogieuse du « grand livre » : il ne forme qu'un regret auquel il faut s'associer : l'absence d'une table alphabétique des matières et des noms de personnes et de lieux ; mais il loue la richesse de la *Table des textes,* canoniques, patristiques, juridiques, qui termine le livre, p. 713-756, où la liste consacrée à saint Augustin a 12 colonnes (relevons un *erratum : De civ. Dei,* XXIX^e livre (il n'y en a que 22) pour le XIX^e : même faute, p. 474, note 4). — C'est d'après l'introduction générale de G. Le Bras que J. Gaudemet a délimité son étude, de Constantin aux Barbares (du Pape Sylvestre, 314-335 à Gélase, 492-496) et qu'il l'a divisée en trois livres répondant aux trois objets du droit ecclésiastique : 1) l'Église elle-même comme société ; 2) les fidèles vivant dans une société civile (Église et État) ; 3) les âmes qui sur terre préparent leur éternité (Vie religieuse). En chacun de ces livres, son but est d'établir l'origine et l'évolution des Institutions sociales et des lois ecclésiastiques souvent confirmées par l'État devenu chrétien. Les documents juridiques proprement dits, rares au temps des persécutions, se multiplient aux IV^e-V^e siècles : canons des conciles, décrétales des papes, premières collections canoniques et même droit civil qui parfois légifère en matière ecclésiastique, ou incorpore des lois faites par l'Église. Mais ces sources sont insuffisantes pour avoir une idée juste et complète des Institutions comme du sens des lois de l'Église ; d'où l'appel constant aux sources littéraires, surtout à l'œuvre des Pères : saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, etc., dont bien des textes d'ailleurs passeront dans les recueils canoniques du Moyen Age. — Des trois parties, la première s'adjuge la part du lion (p. 51-485) : on y voit l'*Organisation* de l'Église dans le peuple chrétien, recruté par le Baptême, divisé en divers états, clergé, laïcat, moines ; il acquiert en se développant une *puissance sociale* dont les éléments (chap. III) sont l'autorité juridique, la richesse du patrimoine ecclésiastique qui se forme, les honneurs accordés aux chefs. Tout y est *coordonné* (chap. IV) par l'épiscopat d'abord, qui reste la structure de base ; puis par la papauté qui commence à affirmer sa primauté gage d'unité ; enfin, par les conciles fréquents et influents ; et un dernier chap. présente la théorie du droit et de la loi à cette époque. — Le livre II décrit les rapports de l'Église avec l'État, son action sur la vie familiale et économique (droit de propriété, commerce...). Le III^e revient au but spirituel de l'Église réalisé par l'enseignement (rapports avec les hérétiques, les juifs, les païens) ; le culte (lieux et temps), les moyens de salut (sacrements, prière). Cette vaste synthèse, si riche en points de vue finement analysés, est remarquable d'ordre et de cohésion. Seule la III^e partie, la plus courte, donne un peu l'impression d'un plan préfabriqué qui n'a pas trouvé la matière suffisante pour se remplir : en particulier, chap. III, la section sur les sacrements, p. 666-674, reprend des aspects déjà vus, surtout au début, p. 70-87 ; et les deux sections renvoient aux mêmes sources énumérées, note 3, p. 70 et note 6, p. 667. L'avantage cherché d'un plan d'ensemble fondé sur la nature même de l'Église et applicable à tous les tomes de la collection entraîne sans doute ce résultat peu satisfaisant. — Nous devons surtout relever la place importante que tient saint Augustin en cette *Histoire.* Son témoignage se retrouve en toutes les sections indiquées plus haut ; il est plus d'une fois, vu son importance, examiné à part, mais toujours il apparaît dans un ensemble d'autres témoins qui permettent d'en mieux apprécier la valeur et le sens. Les jugements sont en général fondés sur de bonnes sources et toujours pondérés, bien que quelques détails puissent être améliorés. Voici quelques exemples plus notables, à notre avis : p. 26, la pensée de saint Aug. sur l'Empire romain, mise en rapport avec le millénarisme de Tychonius et résumée d'après deux études de J. Daniélou (note 5) manque de précision, comme

le montre l'article (non signalé) de G. Folliet : *La typologie du Sabbat chez S. Aug. ; son interprétation millénariste entre* 389 *et* 400, dans *Mélanges Bardy (Rev. des ét. aug.)*, 1956, p. 371-390 ; voir spécialement p. 387-389. — Le sermon 269, 2, donné p. 69 comme preuve de dissociation établie entre les sacrements de baptême et de confirmation n'est pas clair en ce sens : il porte plutôt sur la distinction entre *charismes* et *sacrements*. — Dans la synthèse sur l'*expansion du monachisme*, p. 192-210, la part d'Aug. est étudiée surtout p. 194-195 : après un exposé bref mais précis du problème de la Règle, l'A. se rallie à la conclusion de F. Chatillon en sa thèse de 1956 (*La Règle de S. Aug.*, dactyl., Strasbourg) : « C'est aux *Serm.* 355 et 356 et au *De opere mon.* qu'il faut demander la doctrine augustinienne de la vie monastique. » L'œuvre d'Aug. après celle de S. Eusèbe de Verceil vers 345, de S. Martin de Tours en 372, de Chromatius d'Aquilée vers 374 apparaît comme une de « ces créations suscitées par l'action d'un homme et sans règle précise » qui sans doute furent éphémères, bien qu'au v^e^ siècle l'Institution se précise surtout pour les vierges (cf. p. 196-197) : vue d'ensemble juste et suggestive. Notons pourtant que, p. 165, en interprétant les deux *Serm.* 355-356, l'A. minimise l'action d'Augustin : il est vrai que, dans le premier sermon, « il n'imposait plus la vie commune à ses clercs » ; mais dans le 2^e^, fort de leur consentement unanime, l'évêque décide en termes catégoriques (S. 356, n. 14 non signalé) que tous les clercs d'Hippone seront comme lui des moines. De même, p. 194, l'A. présente Aug. « évêque en 391, fondant à Hippone une communauté de clercs qui vivent dans la pauvreté », sans distinguer les deux monastères : celui du Jardin où, encore prêtre en 391, il vit en moine, continuant et perfectionnant la communauté de Tagaste ; et celui de l'Épiscopium qu'il fonde une fois évêque, en 394, et qui comprend seulement les clercs de son Église (cf. *Sermo*, 355, n. 2). Enfin, p. 205, après avoir rappelé l'initiative de S. Eusèbe de Verceil harmonisant les deux états, religieux et clérical, l'A. cite deux lettres (*Ep.* 48, 2 et *Ep.* 60) où s'expriment des restrictions faites à l'ordination de moines par Aug. Pourtant, saint Possidius en sa *Vita Aug.*, XI, 12, témoigne au contraire que le monastère d'Hippone (sans doute celui du Jardin) fut comme un séminaire qui fournit à l'Église de nombreux évêques (dix à sa connaissance), lesquels propagèrent l'Institution monastique. Ces précisions laissent intacte la vue d'ensemble des origines de cette Institution monastique ; mais elles peuvent mieux éclairer le rôle d'Augustin et son importance. — Bien d'autres témoignages pourraient être cités, par exemple: sur la propriété ecclésiastique, p. 296-297 et 304 ; sur la primauté de saint Pierre, p. 422-423 et 429. Pour les notions fondamentales de justice, droit naturel, divin, humain, Aug. partage le point de vue général des Pères, il s'assimile la doctrine rationnelle de Cicéron et la dépasse : ainsi, les vertus morales, spécialement la justice, sont rattachées à la piété et à la charité depuis Lactance (p. 468) ; mais l'A. en signalant la même conception chez Aug., p. 429, ne cite pas le texte le plus explicite, *De moribus Eccl. cath.*, I, XV, 25 (B.A. 1, 174-176). Tout ce passage d'ailleurs, où s'affirme la mentalité patristique liant inextricablement les aspects naturels et surnaturels dans ses notions de morale, de vertu et donc de droit, pose un problème important et difficile : l'A. n'en dit rien. Comme historien, il n'avait pas à le résoudre, mais il aurait pu, en l'évoquant, éclairer le témoignage patristique. Par ex., p. 475, il note que « la doctrine chrétienne (celle des Pères) affirme la soumission de la coutume à la vérité et à la raison » comme le voulait le Droit romain, et il commente : « Il faut entendre par là que la coutume ne doit pas aller contre l'Écriture, la foi ou les bonnes mœurs », substituant, sans plus, la *foi* à la *raison* . C'est la mentalité patristique qui explique cet étonnant transfert. — Il signale, p. 481, la distinction entre *précepte* et *conseil* donnée par Aug., à propos de la virginité et du privilège paulin ; on peut ajouter : à propos aussi de la pauvreté évangélique, cf. *Ep.* 157, n. 39. — Parlant des rapports entre l'Église et l'État impliquée dans la doctrine des deux cités, p. 489-495, il expose bien la position nuancée d'Aug. ; mais dans le dualisme : « cité de Dieu

cité du diable », il soupçonne sans le prouver, « un souvenir des doctrines manichéennes » bien peu probable. — Relevons enfin la contribution d'Aug., p. 517-520, au droit concernant le mariage ; et p. 601-606, aux lois sur l'aide de l'État contre l'hérésie, où la note 7, p. 604 indique clairement les variations de l'évêque d'Hippone. On voit l'intérêt exceptionnel de cet ouvrage pour une meilleure compréhension, sur bon nombre de points, de l'œuvre augustinienne. F.-J. T.

221. *Potestas und Caritas.* Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, par Ludwig Buisson, Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 2. Band, Köln-Graz, Böhlau Verlag, 1958, 23,5 × 15,5, xii-448 p.

Voici une brillante thèse d'histoire du droit. L'A. en définit ainsi l'objet : relever, dans une esquisse qui va de Gratien jusqu'au milieu du xv^e^ siècle, les efforts des canonistes, à l'intérieur du mouvement de l'opinion commune, de préciser la plénitude du pouvoir du pape et du pouvoir des princes, afin de pouvoir constater ensuite comment les normes trouvées sont entrées comme des principes effectifs dans la réalité historique (p. 16). La réalité historique (le grand schisme d'Occident, les luttes conciliaires, tels événements politiques) n'expliquent pas suffisamment l'affaiblissement progressif du pouvoir pontifical et l'affermissement du pouvoir des princes : l'explication dernière s'en trouve, d'après l'A., dans des conceptions canoniques élaborées à partir d'une réflexion sur la structure même de l'Église. On se méprendrait, à mon avis, sur la pensée de l'A., (— il est vrai, la logique interne du volume pas moins que telles phrases occasionnelles, comme celle qui définit l'objet de la thèse (p. 16) semblent favoriser cette méprise —), en se représentant cette réflexion sur la structure de l'Église comme indépendante des faits historiques, de sorte que les théories canoniques seraient antérieures aux faits et les auraient inspirés, au lieu de s'en inspirer peut-être parfois, ou encore de les sanctionner après coup. Quand on lit attentivement l'exposé, on ne peut s'y méprendre : l'opinion commune des canonistes reste en contact étroit avec l'événement qui suscite les problèmes ; pour résoudre ceux-ci elle dégage ses normes de la structure de l'Église. — Or, ce sont des idées augustiniennes sur l'Église qui guident, à travers Gratien, la réflexion des canonistes. Faute de pouvoir donner ici ne fût-ce qu'un pâle résumé de l'ensemble de l'ouvrage, je dois m'arrêter un moment aux éléments augustiniens qu'il contient. Dans sa *Concordantia* Gratien fait un ample appel à des textes d'Augustin ; ses successeurs se plairont à les répéter. A ce propos, remarquons que l'A. cite généralement Augustin d'après Gratien (éd. Friedberg), ajoute parfois la référence à Migne, mais ne fait jamais de critique d'authenticité. Il est vrai, Friedberg a pris soin, pour autant qu'il le pouvait, de remonter à l'œuvre d'Augustin, soit dans l'Introd. (XXXIV-XXXVI = n. 13 des Fontes), soit dans des notes en bas des pages. Mais il reste de nombreux textes non identifiés par Friedberg et l'A. n'y porte pas remède : ainsi p. 24, n. 28, *PL* 39, 1946 = Césaire d'Arles ; p. 38, n. 70, *PL* 39, 2230 = Césaire d'Arles ; p. 24, n. 29, Gratien, p.c. 3. D. 25, § 4 (texte fondamental pourtant !) ; p. 229, n. 42, Inter Verba, 22. C. 22. q. 4, texte que Friedberg, p. 880, n. 182, refuse à Aug. mais que l'A. cite comme lettre d'Aug. Je n'ose croire que l'importance du fait échappe à l'A. : ces textes, pour traduire une pensée de tradition augustinienne, n'en engagent pas pour autant la responsabilité de l'évêque d'Hippone. — Les idées augustiniennes qui déterminent la réflexion de Gratien et de ses successeurs concernent l'Église, le péché, le bon et le mauvais exemple *(exemplum caritatis* et *scandalum)*, l'hérésie et le serment. Pour ce dernier point, le texte que l'A. trouve chez Gratien comme point de départ, dit-il, de tous les développements ultérieurs (p. 228), n'est pas d'Augustin : Friedberg, p. 880, n. 182. Combien les autres points forment un tout, s'appuyant les uns sur les autres dans leurs principes et dans leurs

conséquences, le lecteur le remarquera sans aucune difficulté tellement l'A. est clair dans son exposé. Remarquable est son étude sur l'*exemplum caritatis* et ses applications chez Augustin (p. 25-34) ; s'il appuie davantage, dans le concept de Christ-médecin, sur « l'enseignement donné » que sur la grâce du Sauveur, qui double l'enseignement d'une *guérison* de la volonté, c'est que ce dernier aspect n'entrait pas dans le cadre de son étude. Quant à la conception augustinienne du péché, l'A. montre bien son importance dans la réflexion canonique. La gravité du péché, Augustin la déduit de l'acte extérieur, mais il donne plus d'attention et d'importance à la concupiscence, contraire à la charité, qui à l'intérieur de l'homme est la source du péché. Il faut expliquer par elle les textes augustiniens qui affirment que l'accumulation de fautes mineures constitue un grave péché qui entraîne la mort de l'âme. Et il me semble que la concupiscence intérieure peut expliquer aussi le fameux texte : *Nullum peccatum est adeo veniale, quod non fiat criminale, dum placet*, Friedberg, p. 92-93. Ni Friedberg, ni l'A. n'identifie ce texte et je dois avouer que je ne le puis, moi non plus ; mais je suis certain qu'il n'est pas d'Augustin. Les canonistes l'emploient à fond et, mis en rapport avec un texte augustinien sur l'hérésie, *Ep.* 162 = 43 (mais l'A. néglige de signaler que Gratien remplace l'original *post unam corrept.* par *post primam et secundum corrept.*, Friedberg, 998, ce qui en l'occurrence est fort important), il devient pour eux la base de leurs raisonnements sur le « pape hérétique ». La conception augustinienne du *scandalum* mériterait d'après l'A. une monographie ; il n'y a pas de doute : l'A. montre toute l'importance de cette conception dans l'évolution du droit canonique et spécialement dans le domaine de la punition et de la dispense. — Ainsi, sur le point précis de la plénitude du pouvoir pontifical, la doctrine d'Augustin a fourni des principes féconds à la réflexion de Gratien. Qu'en est-il sur d'autres points ? Qui nous fera une étude d'ensemble, vraiment fouillée, des influences augustiniennes sur le Décret de Gratien ? La thèse de M. Buisson est le début, espérons-nous, d'autres recherches. Voir le compte rendu de l'ensemble de l'ouvrage dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vierte Folge X, LXXII. Band, 1961, 176-183 = Paul Mikat. A. d. V.

222. *Aegidius Romanus and the Authorship of « In utramque partem » and « De ecclesiastica potestate »*, par R. Kuiters, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 267-280.

L'A. critique la thèse de G. Vinay, *Egidio Romano e la cosidetta « Quaestio in utramque partem »*, dans *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo e Archivo Muratoriano*, LIII, 1939, 43-136, qui soutient que Gilles de Rome est l'auteur de la « Quaestio in utramque partem » mais non du « De eccles. potestate ». A. d. V.

223. *The King's Two Bodies.* A Study in Mediaeval Political Theology, par Ernst H. Kantorowicz, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1957, 24 × 15,5, XVI-566 p.

Après avoir lu ce vol. on est tenté d'en traduire le titre par « les deux personnes du roi », sa personne physique et sa personne morale. Toutefois, si elle rend assez bien le sens, cette traduction voile la thèse de l'A., qui veut voir dans *The King's Body* (que je traduis par « personne morale ») dans la formule élaborée par les légistes de l'époque des Tudors, une fiction, je dirais au second degré, fruit de « corporational modes of thinking (p. 403) » : la corporation, personne morale, que les juristes romains connaissaient, suppose plusieurs personnes physiques, conçues fictivement comme une seule ; « The King's second Body » serait une « corporation sole », une corporation constituée par une seule personne physique (p. 5 ; 271). J'avoue qu'il m'est difficile de dégager cette conclusion des nombreux textes que l'A. apporte ; est-il lui-même tellement convaincu ? il titre un paragraphe de « corporational *symptoms*

in England », p. 401-409. Je serais assez porté à expliquer la chose, en Angleterre comme ailleurs, par une sorte de personnification de la dignité, de la fonction. Le mot anglais « Body » ne fait pas de difficulté, malgré l'image qu'il suggère en premier lieu : il signifie beaucoup de choses : le corps humain, un groupement de personnes, mais aussi et couramment, un individu, une personne. Et si je ne m'abuse, les textes *latins* que l'A. cite et qui comportent l'expression *pars corporis nostri* = principis (par ex. p. 417, n. 342), ne sont pas d'auteurs anglais ; ils s'appliquent au conseil du roi qui, bien qu'identifié au roi, suppose une pluralité de personnes ; tout comme actuellement, l'A. le sait bien, « Couronne ». Je n'insiste pas davantage sur ce problème qui, mise à part ma grande incompétence dans la matière, est par trop éloigné de l'objet de ce *Bulletin*. Le sous-titre du vol. « Recherche de théologie politique médiévale », et l'érudition bien connue de l'A. font prévoir quelques recours inévitables à saint Augustin ; ils ne peuvent être qu'en marge du sujet. — Je ne signale pas les textes augustiniens ou pseudo-augustiniens qu'il arrive à l'A. de citer d'après Gratien : il a le rare mérite de les identifier dans l'œuvre même d'Augustin. Signalons en vrac : la distinction dans une même personne entre sa qualité d'homme et sa fonction, Aug. *Ep.* 185, 5, 19 (p. 57) ; l'évolution de l'idée augustinienne du *rex iustus* (p. 140) ; l'influence des textes aug. *Enarr. in ps.* 146, 17 ; *In Ioh. ev. tract.* 50 (p. 75 ; 76) sur la formation du droit de l'Église à posséder ; l'insertion d'un *aevum* entre l'opposition augustinienne d'*aeternitas-tempus* (p. 275-280). Intéressante à beaucoup de points de vue est l'explication que l'A. donne d'une miniature frontispice de l'Évangéliaire d'Aix-la-Chapelle, exécutée vers 973 dans l'abbaye de Reichenau. L'empereur Otton II y est représenté en Christomimètes (y voir un Christ en majesté semble difficile, p. 65, n. 49), et chose curieuse, un voile (voile du tabernacle), porté par les symboles des 4 évangélistes, sépare la tête du corps. L'A. pense que le miniaturiste s'est inspiré d'Aug. *Enarr. in ps.* 90 et 91, où Aug., parlant du *Christus totus*, dit que le Chef *(Imperator)* est bien au ciel mais qu'il milite sur terre dans ses membres (p. 61-78). Chez Aug., remarquons-le, il y a plus que deux natures en une personne : la doctrine du Corps mystique. — En somme, de ce volume extrêmement riche en données sur le sujet traité, il n'est à retenir pour l'augustinisant que l'intéressant commentaire sur la miniature de l'Évangéliaire d'Aix-la-Chapelle. A. d. V.

IV. — ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

224. *Il primo Congresso internazionale di filosofia medioevale*, par Sofia Vanni Rovighi, dans *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, L, 1958, 427-435.

Un compte rendu assez détaillé, et qui intéressera les augustinisants par ses références à saint Augustin, du Premier congrès international de philosophie médiévale, tenu à Louvain du 29 août au 3 septembre 1958.

225. *Die Philosophie des heiligen Augustinus*, par Johannes Hessen, Görres-Bibliothek, Band 55, Zweite, unveränderte Auflage, Nürnberg, Glock und Lutz, 1958, 19 × 11,5, 70 p.

Deuxième édition d'une petite synthèse, qui expose les grands thèmes et surtout l'esprit de la philosophie augustinienne.

226. *Una alta Filosofia del Espíritu*, par Fulbert Cayré, dans *Orbis Catholicus*, I, 1958, t. II, 269-286.

L'A. expose ses idées bien connues sur la philosophie de saint Augustin, dont il énonce les principes fondamentaux, qui en font une philosophie hautement spiritualiste, tant au point de vue de l'ontologie que de la psychologie et de la morale.

A. d. V.

SOURCES

227. *Pressupostos do Pensamento de Santo Agostinho*, par Ambrósio de Pina, dans *Filosofia* (Lisbonne), V, 1958, 87-101.

Article très schématique sur les sources de la pensée augustinienne et sur la valeur de celle-ci pour notre temps ; l'A. base son exposé, non sur des textes augustiniens, mais sur des citations empruntées aux auteurs qui parlent de saint Augustin.

A. d. V.

228. *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, par Robert Cushman, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1958, 23,5 × 15,5, xxii-322 p.

L'A. cherche à découvrir dans les textes mêmes de ses dialogues ce que Platon entend par philosophie. Elle n'est pas pour lui pur exercice intellectuel, visant à connaître la nature des choses en dehors de l'homme, mais comporte une transformation morale, qui cherche à sauver l'homme par lui-même et à sauver la société avec lui ; la philosophie est une *Therapeia*, une médication, où connaissance et vertu sont en constante interdépendance. Le fruit de cette Therapeia est l'union indissoluble de la plus haute connaissance avec la perfection morale des vertus : l'homme sage, dont pour Platon le modèle historique fut Socrate. Cette conception de la philosophie est révolutionnaire par rapport aux prédécesseurs. Platon la doit, d'après son témoignage, à Socrate. A ce propos l'A. cite un passage du *De civ. Dei*, VIII, 3, où Aug. affirme que Socrate fut le premier à orienter la philosophie vers la réforme des mœurs. En cela Aug. ne fait que suivre la tradition. Il semble être le premier à se demander pourquoi Socrate fit ainsi. Par dégoût d'une recherche incertaine sur des choses obscures qui n'ont rien à voir avec la vie bienheureuse, but de tout effort philosophique ? Peut-être ! Aug. suggère un autre motif plus acceptable pour lui, mais dont il n'est pas certain : d'après Socrate, seule l'âme purifiée peut s'élever vers les vérités éternelles pour contempler la substance de l'incorporelle et immuable lumière où vivent inébranlables les causes de toutes les natures créées. En passant, Aug. attribue à Socrate la connaissance « unius ac summi Dei ». L'A. cherche à savoir si la présentation du point de vue de Socrate par Aug. correspond au témoignage des dialogues — et il semble bien qu'il en soit ainsi. Une autre question est de savoir si le principe de l'interdépendance de la connaissance et de la vertu vient vraiment de Socrate ou de Platon ? Mais cela n'intéresse pas Augustin (p. 52-55). Nous ne pouvons en dire plus long dans ce Bulletin spécialisé, mais nous tenons à signaler qu'il ne serait pas difficile de trouver dans l'œuvre d'Aug. des idées pareilles à celles exposées dans les divers chapitres de ce riche volume : sur le rapport de l'ignorance et de l'absence de pureté morale (péché chez Aug.), sur la nécessité et la nature d'une conversion (décision personnelle... mais la grâce ?), sur la sagesse, sur la dialectique, sur l'éducation... Mais, comme le fait remarquer l'A., p. 301 : la philosophie de Platon ne pouvait, aux yeux d'Aug., sauver l'homme, parce qu'elle voulait orgueilleusement se passer du Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ humble. A. d. V.

229. *Plotinus's Doctrine of the Infinite and Christian Thought*, par A.-H. Armstrong, dans *The Downside Review*, Winter, 1954-5, 47-58.

L'A. expose en quelques pages très denses l'analyse de l'infini par Plotin et l'influence que le résultat de cette analyse a exercée sur la pensée chrétienne dans l'antiquité et au moyen âge. L'A. ne mentionne expressément cette influence sur Augustin que pour « la matière spirituelle » du livre XII des *Confessions*, mais le lecteur attentif la décèlera facilement sur de nombreux autres points, spécialement sur le concept augustinien de l'infini divin. A. d. V.

230. *Augustin et le stoïcisme*, par Gérard Verbeke, dans *Recherches augustiniennes*, I (= supplément à la *Revue des études augustiniennes*, IV), 1958, 67-89.

Cet art. est fait d'une série de coups de sonde dans l'œuvre d'Aug. pour y déceler les éléments de philosophie stoïcienne. L'A. en découvre beaucoup ; mais quant aux conclusions qu'on pourrait tirer de cette constatation, il est prudemment modéré. D'abord Aug. a adopté et incorporé, consciemment ou inconsciemment, dans sa propre philosophie certaines doctrines stoïciennes ; il en a combattu consciemment certaines autres. Toutes semblent appartenir à un patrimoine commun de l'époque hellénistique ; il est donc hasardeux d'affirmer qu'Aug. les ait connues plutôt par tel philosophe que par tel autre. Ce qui est certain : les thèmes stoïciens de l'œuvre augustinienne appartiennent à l'ancienne Stoa. A. d. V.

231. *Hellenic Elements in the Dialogues of Saint Augustine*, par Francis L. Rozsály, dans *The Classical Bulletin* (Saint-Louis), 32, 1956, 29 et 31.

L'art. donne moins que le titre ne promet : la thèse défendue ici est qu'Aug., tout comme Cicéron, se sert de la philosophie grecque, avec un sens pratique tout romain. Les preuves, seulement esquissées, suggèrent plutôt qu'elles ne convainquent. L'A. semble ignorer les études récentes du problème. A. d. V.

232. *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, par Heinz Heimsoeth, 4. Auflage, Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 3. durchgesehenen Auflage, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, viii-256 p.

La seconde éd. avait paru en 1934, Berlin-Steglitz, Junker und Dünnhaupt. Les six thèmes sont : Dieu et monde, infini et fini, âme et monde extérieur, être et vie, individu, intelligence et volonté. L'A. s'arrête aux grands noms de la pensée occidentale, de Platon à Kant, en passant par Augustin et Thomas d'Aquin.

DIEU

233. *Lombard, Augustine and Infinity*, par Leo Sweeney, dans *Manuscripta* (St-Louis), II, 1958, 24-40.

A propos du problème de l'infinité divine dans le *Livre des Sentences* du Lombard, l'A. analyse le *De Trinitate*, VI, 10 cité sans commentaire dans *Sentent.* I, d. 31, c. 2. On ne peut en conclure que le Lombard connut déjà la doctrine d'une infinité divine expliquée comme un attribut positif de la nature de Dieu, qui était courante après 1250. Il est possible que l'interprétation du *De Trin.* VI, 10 par Langton, Hugues de Saint-Cher et Richard Fishacre (p. 29) comporte l'amorce de cette doctrine. L'art. est riche en notes intéressantes pour l'augustinisme. A. d. V.

234. *Le problème de l'existence de Dieu dans la philosophie de M. F. Sciacca*, par Pietro Faggiotto, dans *Archives de philosophie*, XXI, 1958, 232-273.

On sait que la pensée de M. Sciacca a beaucoup de parenté avec celle d'Augustin : cette parenté se trahit aussi dans la manière dont M. Sciacca répond au problème de l'existence de Dieu ; l'A ne manque pas de le signaler en passant, mais en parlant d'un augustinisme assez peu défini, qui ne permet pas de tirer de conclusions précises en faveur de cette parenté. A. d. V.

235. *Der Gottes-Erweis aus dem menschlichen Bewusstsein.* Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis, par Bertram Schuler, dans *Wissenschaft und Weisheit*, 21, 1958, 60-66.

L'A. revient ici sur la première partie de son livre publié en 1950 chez Schöningh à Paderborn sous le titre : *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft*, où il exposa « la voie la plus naturelle de notre connaissance de Dieu ». Cette voie est constituée par l'analyse phénoménologique du contenu de la conscience de l'homme : elle aboutit à révéler, plutôt qu'à prouver (remarquer l'opposition intraduisible de *Gottes-Beweis* et *Gottes-Erweis !*) l'existence de Dieu. Il y a dans cette méthode quelques analogies avec celle d'Augustin : intériorité, memoria. Mais chez Aug. le principe de participation refoule à l'arrière-plan le principe de causalité, sur lequel l'A., au contraire, met tout l'accent. Nous n'avons pas à expliquer ici comment il s'y prend, ni à relever les nouveautés de ce travail remarquable, dont la moindre n'est pas, certes, l'essai d'identifier les principes hylémorphiques aristotéliciens, purifiés sans doute !, avec Dieu source de toute réalité spirituelle et matérielle. A. d. V.

236. *Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin*, par Charles Boyer dans *Augustinus*, III, 1958, 303-307.

L'être des choses, la pensée de l'homme, le désir du bonheur, sont les trois voies concordantes mais suffisamment distinctes, par lesquelles Aug. va de la créature vers Dieu.

237. *La ceguera humana en el conocimiento de Dios según San Agustín*, par Ramiro Flórez, dans *Augustinus*, III, 1958, 291-301.

Article très suggestif sur la cécité de l'homme dans sa connaissance de Dieu, cécité consécutive au péché originel et à l'obnubilation des sens par les réalités sensibles, et dont on ne peut être guéri que par la foi, qui ordonne toutes les puissances de l'homme vers Dieu. A. d. V.

CRÉATION

238. *Augustins Deutung der Schöpfung*, par Carl Johann Perl, dans *Religion, Wissenschaft, Kultur*, Vierteljahrschrift der Wiener Katholischen Akademie, 9, 1958, Folge IV, 225-234.

L'A. souligne d'abord combien le problème de la Création était fondamental pour Augustin : par 5 fois il a entrepris de commenter le livre de la *Genèse*, sans compter les nombreuses allusions à ce problème dans ses autres ouvrages. Quant aux solutions données par Aug. l'A. s'inspire de l'ouvrage de A. Mitterer, *Die Entwick-*

lungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart, Wien-Freiburg, 1956. Voir *Bulletin aug. pour* 1956, n. 61, dans *Revue des étud. aug.*, V, 1959, 170. A. d. V.

239. *Concezione bonaventuriana della sostanza e concezione aristotelica*, par Ch. Bigi, dans *Studi francescani*, 55, 1958, 198-209.

Chez S. Bonaventure, le mot *substantia* a tantôt le sens aristotélicien de matière, forme, composé, essence, tantôt le sens augustinien de *res permanens et per se stans, res permanens alii inhaerens, quaelibet essentia actu ens.* Bonaventure se sépare d'Augustin en faisant de la substance une catégorie distincte de celle des accidents.

240. *Il problema dell' essere e del divenire dai Presocratici a S. Tommaso d'Aquino*, par Tommaso M. Bartolomei, dans *Divus Thomas*, LXI, 1958, 407-444.

Dans cet exposé historique du problème de l'Etre et du Devenir des Présocratiques jusqu'à Thomas d'Aquin la conception d'Augustin est présentée aux n. 23 et 24 (p. 425-428), sans doute de façon trop concise pour soulever des points de vue nouveaux et peut-être dans une terminologie trop thomiste pour rendre exactement la pensée originelle d'Augustin. Quant à la littérature citée (p. 408), elle est incomplète et dépassée ; A. Mitterer, *Die Entwicklungslekre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Wien-Freiburg, 1956, y aurait dû avoir sa place et aurait sans doute rendu inutile la note 55, p. 427, sur les raisons séminales. A. d. V.

241. *El existencialismo y San Agustín*, par Cornelio Fabro, dans *Religión y Cultura*, II, 1957, 539-564 ; III, 1958, 185-221.

L'intention de l'A. n'est pas de faire de saint Augustin un existentialiste avant la lettre, mais de montrer que de nombreux problèmes, soulevés dans la thématique existentialiste, ont été explorés, et éclairés à la lumière de la foi chrétienne, par l'évêque d'Hippone. A cet effet il analyse, en les comparant à la doctrine augustinienne, les idées maîtresses de Max Scheler, Peter Wust, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Hans Heyse, Sören Kierkegaard ; il laisse intentionnellement de côté les maîtres d'un existentialisme athée. Une bibliographie des œuvres de chaque penseur mentionné clôt cette étude. A. d. V.

242. *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino* (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male), par Felice M. Verde, dans *Sapienza* (Roma), XI, 1958, 231-268.

Cette étude veut être une contribution à la recherche des sources de la pensée thomiste au sujet du mal ; elle passe en revue Plutarque, Clément d'Alexandrie, Origène, Plotin, Jamblique, Salluste, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, finalement Augustin. Le caractère de *source* n'est pas mis en lumière par une comparaison avec des textes de Thomas d'Aquin, à l'exception de quelques citations augustiniennes faites dans la *Somme Théologique* (p. 266-268). D'Aug. l'A. analyse le *De ordine, De moribus eccl. cath. et manich., De natura boni*, soulignant le progrès dans la position du problème et dans la solution. Cette analyse n'est pas exhaustive, ni quant aux œuvres d'Aug., ni quant à ses pensées ; valable en soi, elle laisse en question son influence sur Thomas d'Aquin. A. d. V.

243. *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes.* I. Bd. : Von Platon bis Thomas von Aquino. 2. erw. Auflage, par Friedrich Billicsich, Wien, Sexl, 1955, 367 p.

Voir les pp. 221-286 sur le problème du mal chez S. Augustin.

HOMME

244. *La existencia, su alternativa y su misterio en la síntesis de San Agustín,* par P. Muñoz vega, dans *Gregorianum,* XXXIX, 1958, 525-547.

L'A. met en lumière combien, dans la synthèse augustinienne, la réflexion sur l'intuition de son propre être comme un moi existant dans le temps, est fondamentale : elle fournit une double certitude : celle d'être et celle de ne pas être encore. D'où naît une dialectique du temporel et de l'éternel, qui, en tant que disjonctive, provoque dans l'homme une lutte dont l'enjeu est sa destinée. A. d. V.

245. *San Agustín : el hombre y sus ideas sobre el hombre,* par Eugenio Frutos, dans *Religión y Cultura,* III, 1958, 362-386.

L'A. expose successivement la correspondance intime du type caractérologique d'Augustin avec sa conception de l'homme en général et la conception augustinienne de l'homme telle qu'elle se révèle dans la polémique anti-manichéenne et anti-pélagienne. A. d. V.

246. *L'Uomo in Sant'Agostino,* par Enzo Maccagnolo, dans *Pier Lombardo.* Rivista di teologia, filosofia e varia cultura (Novara), II, 1958, 25-34.

Pour Augustin le problème de l'homme est le problème du dialogue possible de l'homme avec Dieu.

247. *L'origine dell' anima umana,* par Umberto Degl'innocenti, dans *Doctor Communis,* XI, 1958, 178-199.

Dans cette étude sur l'origine de l'âme humaine, l'A. insiste spécialement, pour la rejeter, sur la doctrine de Rosmini ; dans le contexte historique il mentionne la théorie de Tertullien et les hypothèses d'Augustin sans les approfondir.

A. d. V.

248. *On some Terms of St. Augustine related to the Structure of the Mind,* par N. Nagasawa, dans *Journal of Classical Studies,* The Journal of the Classical Society of Japan, Kyôtô, Kyôtô University Department of Literature, VI, 1958, 83-89.

Étude des termes *anima, animus, spiritus, mens, ratio, intelligentia, intellectus.*

CONNAISSANCE

249. *De Dynamische Innerlijkheidsleer van Augustinus,* par Guido Maertens, Thèse de doctorat en philosophie et lettres, Université catholique de Louvain, 1958-1959, dactylographiée, xxxii-298 p.

250. *Las dos Dimensiones del Hombre Agustiniano*, par Ramiro Flórez, Prólogo del Pr. M. F. Sciacca, Colección « Veritas », I, Ed. Religión y Cultura, Madrid, 1958, 19 × 13, 223 p.

Le titre donné à sa thèse par G. Maertens indique qu'il s'agit non seulement d'une *méthode*, mais aussi d'une *doctrine* de l'*intériorité*, c'est-à-dire de certains thèmes permanents dont la découverte par Aug. fut d'ailleurs progressive. La méthode, d'abord, est celle de Plotin, et à ce titre elle est philosophique, mais au sens où le néoplatonisme est une philosophie *mystique* dont l'essence est de conduire l'homme au but de sa vie : la contemplation de Dieu par la « vision béatifique ». Son chemin est une ascension, du corporel vers le spirituel, mais par les degrés de notre conscience ou *vie intérieure :* sensation, images, raison, vérités éternelles, pour atteindre Dieu l'Immuable Vérité. Telle est bien la méthode que saint Aug. applique d'un bout à l'autre de sa carrière ; mais pour le montrer, M. s'est décidé à faire un choix dans les œuvres augustiniennes : il commence (Ire partie, p. 16-74) par analyser avec soin les premiers dialogues et opuscules d'avant l'épiscopat ; il y reprend et met au point un précédent travail : *Studie over de Zelfkennis in de eerste Werken van Augustinus* (thèse de licence, *pro manuscripto*) où il montre la découverte par Aug. de la voie d'intériorité ; puis, la IIe partie (p. 75-148) se concentre sur les *Confessions* où cette méthode s'épanouit en prenant un aspect *historique*, mais très personnel, dans la vie du converti. La IIIe partie (p. 156-216) la retrouve dans les œuvres pastorales : M. choisit ici les *Serm.*, *En. in Psalm.* et *Tr. in Io. Evang.*, où l'orateur enseigne sa méthode d'intériorité : tout y est, sauf l'intimité de la prière propre aux *Conf. ;* mais un nouveau thème apparaît : celui de l'*image de Dieu* dans l'âme. Nous arrivons ainsi (IVe partie, p. 217-280) aux recherches du *De Trinitate*, œuvre maîtresse qui clôture la synthèse : Aug. y applique toujours la méthode plotinienne des degrés, depuis les vestiges trinitaires de la sensation externe jusqu'à la Sagesse, image de Dieu *in mente*. — Mais en même temps, M. relève en chacune de ces quatre parties, face à l'immanentisme païen de Plotin, l'enrichissement de la *doctrine* augustinienne, dû à ses sources chrétiennes : enseignements d'Ambroise, étude de l'Écriture, et surtout vie de sainteté fidèle à la grâce. Dès les premiers Dialogues la supériorité s'affirme, bien qu'on y sente parfois un mépris exagéré du corps, comme chez Plotin. Notons ici que l'analyse donnée p. 43-53 des *sept degrés* du *De quant. animae*, n. 70-80, ne relève que l'aspect naturel, et oublie l'appel à la *vraie religion* (xxxvi, 80, B.A., 5, p. 394) qui lui donne une valeur chrétienne bien supérieure (cf. F.-J. Thonnard, *Traité de vie spirituelle à l'école de S. Aug.*, p. 296-303). Mais c'est à partir des *Confess.* que se précise l'indépendance doctrinale d'Aug. qui, à l'encontre de Plotin, met en relief les vérités bibliques : Dieu créateur et transcendant, responsabilité de notre liberté et, si elle pèche, impossibilité de retrouver l'union à Dieu sans le Médiateur Jésus-Christ ; — notre coopération nécessaire ici-bas (aspect d'*historicité*) où il faut savoir bien user des choses corporelles (d'où, revalorisation de notre corps, associé comme moyen à l'âme, qui pourtant doit le dépasser pour atteindre Dieu en lui-même). En cette dernière étape, les profondes analyses du *De Trinit.* éclairées par le dogme de l'image de Dieu dépassent de haut le plotinisme, que saint Aug. corrige plus encore en concevant le but accessible ici-bas, non comme une contemplation statique purement intellectuelle, mais comme une vision de Dieu Vérité, toujours progressive, une « possession » par la charité, qui est aussi une recherche et une prière vers la pleine vision du ciel (intériorité *dynamique*). La thèse vue ainsi dans ses lignes maîtresses est solidement charpentée et peut contribuer à mieux comprendre l'augustinisme. Elle dépasse d'ailleurs la philosophie au sens actuel du mot et elle débouche en théologie et spiritualité surnaturelle. M. qui en convient, insiste cependant sur l'aspect rationnel de son sujet et ses nombreuses comparaisons avec Plotin se justifient en ce but.

Il a aussi bien vu le caractère partiel de sa synthèse, déjà si vaste (cf. p. x-xx) : la théorie de l'*intériorité* se retrouve sans nul doute dans les œuvres qu'il a écartées, comme il le concède, p. 148-150, pour le *De civ. Dei*. Mais son choix a été judicieux et sa synthèse bien réussie. — C'est un sujet voisin que traite R. Flórez : le problème « existentiel » de l'homme déchiré en son âme entre l'attrait du mal et le désir profond d'union à Dieu. Il a donné lui-même un bon résumé de son ouvrage dans une communication au congrès augustinien de 1954 : « *Puntos para una Antropologia agustiniana* » (cf. *Bulletin augustin.* pour 1954, n. 368). On retrouve dans l'ouvrage complet, mieux étoffés de références et citations bien choisies, les grands thèmes du mystère de l'homme, de la lutte entre l'esprit et la chair comme loi de la vie intérieure et du problème de l'unité de l'homme qui en découle ; du temps et de la liberté. F. s'est mis au point de vue même d'Aug., en soulignant l'aspect personnel de sa psychologie, le caractère expérimental, vivant, « engagé » de ses analyses de l'homme, ce qui le rapproche des « existentialistes » actuels, mais avec la supériorité d'une métaphysique très sûre, qui résout l'angoisse humaine en confiance en Dieu. D'autre part, écrivant une thèse de philosophie, F. se heurte à la notion de « philosophie augustinienne » (p. 19-21) ; et il la comprend (dans l'optique sans doute de son sujet) comme centrée sur l'*âme* et Dieu, non comme un pur théocentrisme, mais dit-il un « anthropocentrisme théistique » (qu'il appelle aussi, mieux à notre avis, théocentrisme *personnaliste*) où l'homme a le premier rôle. Plus loin, en analysant le « temps de l'homme » où se reflète la lutte du bien et du mal (chap. iv, p. 121-152) il rencontre un vrai problème philosophique et il résume le remarquable effort rationnel du XI^e^ livre des *Confess.* pour le résoudre. Mais, bien que cette solution soit toute psychologique, F. proteste, en invoquant d'autres textes, surtout *De civ. Dei*, XI et XII, que pour Aug., il y a un temps *objectif*, réel, indépendant de notre âme : remarque juste, certes, mais qui corrige la conception « anthropocentriste » de la philosophie, donnée comme augustinienne : nous atteignons ici le « théocentrisme universel » dont parle F. Cayré, comme le signale la note 15, p. 20. Ajoutons qu'en insistant, très justement d'ailleurs, sur le rôle du péché originel dans la psychologie augustinienne (p. 76-79), F. montre que la pensée d'Aug. lui-même dépasse la pure philosophie et est plutôt une théologie. Bref, il a soulevé un problème intéressant sans le résoudre pleinement. Ce qui n'empêche pas sa thèse d'être bien menée, remarquablement objective, riche en suggestions et aperçus.

F.-J. T.

251. *Saint Augustin, psychologue de l'adhésion*, par Jacqueline Hatinguais, dans *Revue de la Méditerranée*, 18, (85-86), 1958, 308-351.

252. *La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin*, par Jean Pépin, dans *Augustinus*, III, 1958, 227-245.

253. *C'è una intenzionalità nella conoscenza secondo la gnoseologia agostiniana ?* par Renato Lazzarini, dans *Augustinus*, III, 1958, 205-213.

254. *La « cognitio per sensus corporis » chez saint Augustin*, par Fr.-Joseph Thonnard, dans *Augustinus*, III, 1958, 193-203.

255. *Ciencia y experiencia en San Agustín*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, III, 1958, 374-378.

Voici quelques aspects spéciaux de la connaissance selon saint Augustin. J. Hatinguais montre que, pour lui, la vérité est possédée par l'*adhésion* de l'âme elle-même, fruit d'une ressemblance spirituelle et source de béatitude ; cette adhésion n'est

parfaite qu'au ciel, dans la vision amoureuse de Dieu ; elle s'inscrit pourtant comme un désir naturel dans notre « moi » fait pour Dieu. Notre destinée est de le réaliser, mais en luttant contre les obstacles : l'irréflexion, l'oubli ou le refus de Dieu, et Aug. les analyse admirablement en lui-même et dans les autres. En définitive, l'adhésion au vrai est la réponse intime de chacun au Maître intérieur, Vérité qui se montre et l'enseignement n'est qu'un avertissement dont l'efficacité dépend surtout de l'adaptation désintéressée du maître humain à ses auditeurs. L'A., rencontre ici, p. 340 et 346, un point délicat de la méthode augustinienne : le rôle de la foi dans l'adhésion à la vérité *révélée :* elle n'insiste guère sur la part du Christ-Médiateur et de son Église, témoin du message divin, comme si ce « témoignage » ne concernait que les « commençants », tandis que les « Sages » pourraient « adhérer » dans leur vie intime à la pleine vérité, au Verbe qui les éclaire. C'est bien là ce que semblent dire les premiers ouvrages d'Aug., spécialement *De vera relig.*, et *De utilitate credendi ;* mais l'enseignement de l'évêque est plus précis. L'A., d'ailleurs, n'a pas voulu examiner ce problème théologique : c'est Aug. psychologue qui est mis en lumière, et aussi l'artiste, l'écrivain, l'apôtre convaincu qui nous entraîne à adhérer comme lui à la Vérité du Maître intérieur. — J. Pépin, dans un exposé clair et ordonné, présente le problème très moderne de « la communication des consciences » comme nettement posé déjà par Plotin et saint Augustin ; ils le posent dans le même sens, c'est-à-dire en partant, comme premier fait d'expérience, du secret de chaque conscience personnelle. Mais la « communication » est également un *fait ;* et pour résoudre l'antinomie, les deux penseurs font appel semblablement à une source transcendante : l'Ame du monde (Plotin) ou le Christ, Maître intérieur (Aug.). Restent d'ailleurs d'importantes divergences sur la nature divine et sur la personne, en nous et en Dieu. L'étude est solidement documentée, mais avec tendance à exagérer certaines *ressemblances* entre Plotin et Aug. : peut-on dire, par exemple, que selon Aug., « Dieu transmute *(sic)* à volonté le mal en bien », d'après *De contin.*, 6, 15 : ... « ut etiam de malis possit facere bona » ? ou même : « le bien, si Dieu le veut (en retirant sa grâce), est un mal », en renvoyant à *De lib. arb.*, III, 18, 52, qui ne dit rien de tel ? (cf. p. 243, notes 143 et 145). — Un autre aspect spécial de la connaissance est son *intentionalité.* Comme la présente saint Augustin, nous dit R. Lazzarini, il s'agit d'une activité volontaire qui vient de l'âme spirituelle et qui a pour but d'unir le sujet connaissant à l'objet connu : d'où son rôle pour déterminer la *valeur,* soit de la connaissance prise comme telle (valeur objective), soit de la chose connue en tant que désirée (valeur morale). Cette étude pénétrante s'inspire surtout du *De Trinitate.* — Enfin, c'est la connaissance *sensible* qui est étudiée, non dans son mécanisme psychologique, mais en établissant, chez Aug., d'abord son existence comme connaissance valable en son ordre ; puis, son double rôle en notre vie : l'un néfaste et dangereux parce qu'il nous éloigne de Dieu Vérité ; l'autre favorable, en collaborant avec la raison pour construire nos « sciences positives » utilitaires, et en invitant l'âme à louer Dieu. — Cet exposé sur la « Cognitio per sensus corporis » est confirmé par le compte rendu de V. Capánaga sur l'opuscule de B. Bertone : *Santità e scienza. Leggendo le opere dei Santi Padri antichi* (Roma, 1956, 32 p.) ; saint Aug. y est largement cité ; C. y ajoute plusieurs références intéressantes en signalant avec raison le domaine psychologique comme l'objet le plus riche de l'expérience augustinienne. Reste pourtant un problème non résolu : celui de la valeur de cette connaissance expérimentale dans la pensée augustinienne.

F.-J. T.

256. *La raison, sommet du créé chez saint Augustin,* par Paul Plamondon, Université d'Ottawa (Canada) 1958, 22 × 15, 35 p.

257. *El conocimiento divino según San Agustín. Vía afirmativa*, par José Ignacio DE ALCORTA, dans *Augustinus*, III, 1958, 309-321.

258. *Das Gnoseologisch-religiöse bei St. Augustin*, par Erich PRZYWARA, dans *Augustinus*, III, 1958, 269-280.

Les deux premières études concernent la preuve augustinienne de l'existence de Dieu. P. Plamondon publie la première partie de sa thèse de doctorat en philosophie, consacrée à cette preuve : il commente la dialectique ascendante du *De libero arb.*, II, III, 7 sq. qui va du monde externe à la raison sommet du créé ; il l'éclaire par d'autres textes augustiniens et aussi par comparaison avec saint Thomas et Descartes : bon exposé traditionnel. — J. de Alcorta souligne la valeur métaphysique de cette preuve augustinienne : elle est, dit-il, un itinéraire vers Dieu, de caractère à la fois intellectuel et moral ; et elle préparait les précisions scolastiques sur notre connaissance de Dieu, surtout, à son avis, celles de Suarez par l'*analogie d'attribution intrinsèque*, bien préférable à l'analogie thomiste de Cajetan. Évidemment, dirons-nous, saint Aug. n'a pas soupçonné ces précisions ; l'A. d'ailleurs le note ; car il connaît bien la doctrine augustinienne, tout en l'invoquant sans références précises. — Dans la troisième étude, Dieu apparaît comme solution du problème de la vérité. Il y a, dit l'A., quatre grandes théories qui en cherchent la solution : celles de Descartes, de Kant, puis de Hegel perfectionnée par Husserl, enfin la « Sagesse orientale » avec la voie de purification morale et sensible. Or, la doctrine d'Aug. les synthétise, à condition de prendre, non seulement la réfutation du scepticisme, dans les premiers écrits surtout, par la découverte en nous-mêmes d'une vérité *objective*, mais encore en ajoutant la méthode « crede ut intelligas » qui demande la purification *subjective* pour passer de la foi obscure à l'intelligence dès ici-bas, et enfin à la vision céleste. Mais l'A. complique son exposé en le mettant en rapport avec les luttes successives d'Aug. contre les manichéens, les donatistes, enfin, les pélagiens ; et, en cette dernière période, apparaît un autre aspect de la « gnoséologie » : l'appel à l'insondable mystère des desseins infinis de Dieu, face aux profondeurs non moins insondables de la conscience humaine. Le tout est présenté en un allemand tourmenté, surchargé d'incidentes et de renvois, d'ailleurs très riches, aux œuvres augustiniennes : la grande connaissance que l'A. a de saint Augustin gagnerait à être mieux ordonnée, analysée, sériée et ainsi clarifiée.

F.-J. T.

259. *Intellectum valde ama*, par Adolfo MUÑOZ ALONSO, dans *Augustinus*, III, 10-11, 1958, 171-176.

260. *La filosofía del conocimiento en San Agustín*, par Pedro CABA, dans *Augustinus*, III, 1958, 215-226.

261. *Das Herz in der Erkenntnis bei Hl. Augustin*, par Anton MAXSEIN, dans *Augustinus*, III, 1958, 323-330.

262. *Wisdom in the gnoseology of saint Augustine*, par Vernon J. BOURKE, dans *Augustinus*, III, 1958, 331-336.

263. *La filosofía y la inspiración agustiniana*, par Maria Teresa ANTONELLI, dans *Humanitas* (Tucumán), IV, 1958, 63-73.

264. *Augustinus und das innere Licht*, par K.-O. Schmidt dans *Die Weisse Fahne* (*Pfullingen*), 31, 1958, 517-523.

Comme introduction au numéro spécial d'*Augustinus* consacré à la « connaissance », A. Muñoz Alonso relève le rôle éminent donné par Aug. à l'intelligence et à la philosophie, dont la mission, selon lui, est de nous conduire à Dieu notre fin dernière. Mais le peut-elle ? Les réflexions fort générales de l'A. ne le disent pas ; et le problème (qui peut ainsi surgir, à notre avis) n'est pas résolu dans la suite. — Trois autres études, cependant, envisagent la connaissance sous un aspect également général ; celle de P. Caba montre que la philosophie d'Aug. est centrée sur l'homme et elle rencontre à son tour la question des rapports entre la foi et l'intelligence : p. 219-220, sont évoqués des textes intéressants du *De praedestin. sanctorum*, 5 et de l'*Epist.* 120 à Consentius, mais après les avoir cités, l'A. ne les exploite pas assez. — A. Maxsein reprend ce qui regarde la connaissance dans sa « Philosophia cordis » déjà exposée dans *Augustinus Magister* (voir *Bulletin august.* pour 1954, n. 359) en insistant sur la connaissance sensible où le *cœur*, pour Aug., désigne la personne qui unifie toutes ses connaissances. — V. Bourke présente des remarques pleines de bon sens sur les multiples significations du mot « Sagesse » chez Aug., sur son rôle dans la théorie de l'illumination et sur l'actualité de ces doctrines augustiniennes encore capables d'éclairer les « existentialistes chrétiens » comme Marcel ou Jaspers. On ne peut qu'approuver et recommander sa manière de comprendre objectivement saint Aug. et d'en tirer avec discernement le plus grand profit. — Les deux autres articles sont encore plus généraux. M. T. Antonelli caractérise l'augustinisme comme philosophie, par son « *style de méditation* » ; car, s'il est doctrinal comme platonisme, il reste toujours ouvert comme recherche constante en soi-même d'un contact avec la Vérité où tout être s'explique. — K.-O. Schmidt enfin présente quelques beaux textes des *Confessions* : VIII, 12 ; VII, 10 ; X, 27 et 40 ; XIII, 35 et quelques autres évoquant la lumière de vérité. F.-J. T.

265. *Conocimiento y espíritu según San Agustín*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, III, 1958, 177-191.

266. *Para una interpretación de la « iluminación agustiniana »*, par Ismael Quiles dans *Augustinus*, III, 1958, 255-268.

267. *Les idées de triade et de médiation dans la pensée de saint Augustin. La structure triadique de la connaissance*, par Rudolf Allers, dans *Augustinus*, III, 1958, 247-254.

268. *Notas sobre o « De magistro » de Santo Agostinho*, par Angelo Ricci, dans *Veritas* (Brasil), I, 1956, 320-347.

Ces quatre études concernent la doctrine augustinienne de la *connaissance* surtout *intellectuelle*. V. Capánaga en donne une bonne vue d'ensemble : L'esprit, selon saint Aug., jouit d'une capacité illimitée d'assimilation. par laquelle il peut, en un sens, tout connaître par les Idées divines qui l'illuminent. Il a la puissance de les exprimer dans son verbe, et celle de juger de la valeur des choses d'après les règles éternelles dont il a l'intuition. L'exposé se fonde sur des textes probants d'Aug., mais sans d'autres précisions. — I. Quiles reprend de façon plus systématique la théorie de l' « illumination » comme explication des vérités éternelles en notre esprit : il en note la complexité chez Aug. : d'où la nécessité d'une interprétation « *intégrale* » qui tienne compte de tous les textes ; car les divers systèmes valables proposés

(Hessen, Gilson, Cayré, etc.) vrais en partie, ne prennent qu'un aspect. A son tour il propose une synthèse où l'illumination s'exerce sur *deux plans :* l'un *direct*, par intuition de Dieu et des Idées divines en elles-mêmes ; l'autre *indirect*, par une connaissance de Dieu et des Idées dans l'âme et dans les choses. Cette méthode d'intégration, dirons-nous, est en soi excellente, mais à condition de distinguer les divers aspects « intégrés » sans les confondre. Ainsi, l'A. parle d'une *intuition directe* de Dieu chez Aug., non essentielle mais expérimentale et existentielle (p. 265, 3°), comme il avait signalé la même connaissance de l'âme par elle-même (p. 264, 1°). A mon avis, si cette dernière peut avoir un sens philosophique, celle de Dieu relève plutôt chez Aug. d'une grâce mystique au sens propre. De telles précisions doivent aussi être « intégrées ». Mais la méthode indiquée semble bonne. — R. Allers présente ici en français les réflexions de son article anglais : *The Notions of Triad...* dans *The New Scholasticism*, XXXI, 1957, 499-525 : voir *Bulletin augustin. pour* 1957, n. 81. — Quant à A. Ricci, il donne sous forme de « notes » (en portugais) : une biographie d'Aug., une analyse du *De magistro*, une étude sur sa valeur pédagogique, et aussi sur la théorie de la connaissance, comparée à celle de saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 117, a. I (mais sans rien dire de la q. 11 du *De veritate*) et il termine par une bonne bibliographie du sujet. F.-J. T.

269. *El conocimiento de sí mismo en San Agustín*, par José San Miguel Hevía, dans *Revista de la Universidad de Madrid*, vol. 7, n° 28 (*Noticia de las Tesis doctorales leídas en el curso*, 1957-1958), 1958, 516-517.

D'après ce résumé, cette thèse comportait 3 parties : 1° Mise en parallèles de textes des Ennéades et du De Trinitate, surtout 5e Enn. 3, 1-5 et De Trin. IX, 3 ; X, 3 ; XIV, 8. — 2° Rapports entre la *dynamis* néoplatonicienne et *vis* chez Aug. ; entre *energeia* et *actus*. Chez Plotin *dynamis* et *energeia* s'identifient avec *ousia*, chez Augustin *forces* et *activité* sont une même chose que l'esprit en tant qu'être vivant. — 3° Rapport de la connaissance proprement dite et de l'illumination, chez Plotin et Augustin.

270. *Augustinian Platonism.* A Study on Medieval Philosophy, par A. de Mendonca, dans *The Philosophical Quarterly* (Amalner, India), XXVIII, 1955, 7-22.

Titre et sous-titre pourraient induire en erreur : l'A. expose uniquement la théorie de la connaissance, propre à Augustin : connaissance sensible, connaissance intellectuelle, illumination. Exposé très clair, mais qui évite d'entrer dans les difficultés que soulève cette théorie. A. d. V.

271. *Licht der Natur und Licht der Gnade*, par A. Yamada, dans *Studies of Mediaeval Thought*, Edited by the Association for Mediaeval Philosophy, vol. I, 47-64, Nagoya, Catholic University, 1958, 162 p.

La théorie augustinienne de l'illumination expliquée par S. Thomas Ia IIae, q. 109.

272. *An Essay Concerning Intellectus. The Philosophy of St. Augustine*, par R. Nieda, dans *Studies of Mediaeval Thought*, Edited by the Association for Mediaeval Philosophy, vol. I, 34-45. Nagoya, Catholic University, 1958, 162 p. (en japonais-résumé en anglais).

Interprétation logique et éthique de *intellectus*.

273. *O eu problemático augustiniano*, par Sergio Sarti, dans *Filosofia* (Lisboa), 5, 1958, p. 45-46.

Condensation d'un extrait de *La conciencia como ontofania problemática y la estructura del ser*, paru dans *Augustinus*, II, nº 7, 1957, 377-398 ; voir *Bull. august. pour* 1957, nº 330, dans *Revue des études august.*, VI, 1960, p. 347.

274. *Algunos textos fundamentales sobre la doctrina agustiniana del conocimiento*, dans *Augustinus*, 3, 1958, p. 362-367.

LIBERTÉ

275. *Augustine Philosopher of Freedom. A Study in comparative Philosophy*, par Mary T. Clark, New York, Tournai, Paris, Desclée (1958), 20 × 13, xii-276 p.

276. *Thomas von Aquin. Die Menschliche Willensfreiheit.* Texte zur thomistischen Freiheitslehre, mit einer Einführung von Gustav Siewerth ; Uebersetzung von Placidus Wehbrink, Düsseldorf, L. Schwann, 2e édit. 1958, 21 × 15, 296 p.

L'étude de T. Clark est fort large, remontant aux premiers philosophes païens, descendant jusqu'à nos jours. La partie centrale, p. 45-158, sur la liberté chez saint Augustin lui-même, est la mieux approfondie. Adoptant la méthode historique, l'A. commence par une analyse assez poussée du *De lib. arbit.* où la liberté s'affirme comme puissance personnelle, liée au bien, en sorte que le péché la diminue : source de responsabilité. Dès le début, d'ailleurs, Aug. affirme l'aide divine comme nécessaire, spécialement dans les premiers dialogues qui confirment la doctrine du *De lib. arb.* Mais avec les *Confess.* (cf. p. 70-82) surgit un aspect tout différent : bien qu'en théorie notre volonté soit libre *pour le bien*, en fait elle se montre d'elle-même capable uniquement de pécher, et incapable ensuite de se décider pleinement au bien malgré tous ses efforts. Ce n'est pas Plotin qui éclaire ici saint Aug. : c'est saint Ambroise et l'Écriture : la liberté vraie (celle de se plaire toujours à faire spontanément ce qui plaît à Dieu) est perdue avec le péché ; elle est désormais le fruit de la grâce de Jésus-Christ. L'A. consacre un chap. (p. 82-116) à analyser l'origine psychologique de cette doctrine chez Aug. qui, réfléchissant sur le problème du mal, entend saint Ambroise lui indiquer notre liberté comme source du péché, et comprend enfin par son expérience qu'une volonté malade ne peut retrouver sa liberté que guérie par la grâce. L'A. rencontre ici le problème de concilier notre liberté avec la grâce ainsi requise. Sans approfondir l'aspect théologique où elle indique brièvement les solutions proposées, elle montre très clairement par les textes que saint Aug. a toujours su maintenir le « choix libre » (liberum arbitrium) comme pouvoir de faire le bien ou le mal, tout en affirmant de plus en plus nettement contre Pélage la nécessité de la grâce pour acquérir la vraie liberté. Comparant à ce point de vue la pensée augustinienne avec celle de Plotin, elle en montre bien l'originalité et les sources chrétiennes. — L'A. a touché ainsi en son étude bien des problèmes résolus déjà par de bons auteurs (Gilson, Cayré, Boyer, etc.) dont elle s'est heureusement inspirée, les confirmant par ses recherches, parfois même les complétant. Signalons deux cas intéressants : la doctrine, p. 64, de notre liberté comme source du mal ; ou, p. 150-155, comme jouant un rôle personnel fondamental en morale, dépend chez Augustin moins de Plotin que de saint Ambroise, et aussi (surtout, dirons-nous) de son expérience et de ses réflexions propres. — Les deux autres parties de l'ouvrage résument bien la doctrine de la liberté chez les prédécesseurs païens d'Aug. (p. 1-44) : Aristote,

Platon et surtout Plotin ; soit après saint Aug. (p. 159-224) dont deux disciples importants, saint Anselme et saint Thomas, sont présentés avec clarté et précision : le premier comme retrouvant le point de vue de la « liberté augustinienne » ; le second, comme l'explicitant avec une netteté et une profondeur remarquables, et c'est avec raison que la doctrine thomiste, malgré une technique philosophique tout autre, est ainsi présentée comme prolongeant les intuitions augustiniennes. L'A. achève son excellent travail par un chapitre (p. 195-224) sur les théories du XX^e^ siècle où l'existentialisme exalte la liberté, et, s'il est athée, jusqu'à l'absurde, tandis que le grand philosophe chrétien, J. Maritain, retrouve l'équilibre augustinien éclairé par saint Thomas. — Quant à G. Siewerth, il étudie avant tout la liberté chez saint Thomas, dont il édite, avec traduction allemande, la *Quaest. disput. De potentia*, et *De veritate*, q. 22, 24, 26. Mais dans l'*Introduction*, il rappelle p. 12-16 la position des Pères, y compris saint Aug., sur le sujet ; et il se montre ouvert à la méthode intuitive d'Aug. Il fait en particulier de justes remarques, p. 36 et note p. 122-123, sur l'intuition de l'âme par elle-même, thèse augustinienne (*De Trinit.*, IX, 4 et XIV, VI, 8) à laquelle, montre-t-il, saint Thomas lui-même est plus favorable que beaucoup de ses disciples. F.-J. T.

277. *La libertad en San Agustín*, par Adolfo Muñoz Alonso, dans *Semanas españolas de filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto « Luis Vives » de filosofía, 1957, 221-232.

L'A. expose comment pour Aug. l'existence de la liberté est donnée avec l'existence de la volonté : la liberté, en effet, est le dynamisme essentiel de la volonté. La grâce ne peut supprimer la liberté, pas plus qu'elle ne peut détruire la volonté ; au contraire, la grâce perfectionne la liberté. L'A. ne touche pas au problème de la prédestination. A. d. V.

278. *La Libertad en San Agustín*, par José Ignacio Rasco y Bermúdez, La Habana, Insula S.A., 1958, 110 p.

279. *San Agustín y la libertad humana*, par Luz García, dans *Filosofía y Letras*, 2, 1958, 33-43.

PÉDAGOGIE

280. *Tertullian on Roman Education*, par C.-B. Daly, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, 94^e^ année, 5^e^ série, LXXXIX, 1958, 14-23.

Plutôt qu'un exposé des idées de Tertullien sur l'éducation romaine, l'art. donne une description de cette éducation au moyen de textes empruntés surtout à Tertullien, occasionnellement à Augustin. L'A. insiste sur l'emploi de manuels dans les écoles africaines. Il date le *De Pallio* de 193 et en fait l'œuvre d'un Tertullien tout au plus catéchumène. A. d. V.

281. *L'agostinismo nella pedagogia di s. Bonaventura*, par G.-F. D'Arçais, dans *Rassegna di pedagogia*, 14, 1956, 138-143.

Pour S. Bonaventure, *Quarto sermone*, comme pour S. Augustin, le Christ est principe de toute science et de toute sagesse, il est le seul et véritable maître.

282. *Storia della pedagogia e della filosofia ad uso degli istituti magistrali.* Vol. I-II-III, par Gianni M. Pozzo, Roma, Edizioni Mediterranee, 1957-58, 184, 168 et 200 p.

Dans le tome I, quelques vues sur la pédagogie de saint Augustin ; rôle du Maître intérieur.

283. *Il pensiero pedagogico del Medioevo,* par Bruno Nardi, Firenze, Coedizioni Giuntine-Sansoni, 1956, xi-510 p.

Le maître intérieur d'après Augustin et Thomas d'Aquin, pp. 1 à 275.

284. *Body and Mind in Western Thought. An Introduction to Some Origins of Modern Psychology,* par Joan Wynn Reeves, Pelican Books, A 423, Harmondsworth (Middlesex), Penguin Books, 1958, 403 p.

Quelques pages sur saint Augustin.

285. *¿ Qué hay de los sueños ? Un poco de historia,* par P. Meseguer, dans *Razón y Fe,* 141, 1950, p. 251-270.

Voir les pp. 265-270, sur le rêve chez saint Augustin.

CULTURE

286. *La actitud estimativa de lo bello en San Agustín,* par Luis Rey Altuna, dans *Augustinus,* III, 1958, 351-358.

L'A. veut analyser l'état d'âme d'Augustin, fait d'appréciation intuitive et de jouissance émotive, à l'égard de la beauté, et cela, me semble-til, selon une méthode qu'on pourrait appeler phénoménologique. L'effort est appréciable ; je ne puis dire que les fruits en soient bien nouveaux. Il reste difficile de rendre compte d'un jugement esthétique vécu ; on retombe vite dans l'énumération des éléments objectifs constitutifs de la beauté d'après l'esthétique augustinienne. A. d. V.

287. *La Estética de San Agustín y sus fuentes,* par Karel Svoboda, versión y prólogo de Luis Rey Altuna, Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1958, 20 × 13,5, 352 p.

C'est l'ouvrage classique *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources,* paru en tchèque et en français, Brno et Paris 1933. Traduction fidèle, en général. Le Tr. ajoute des titres suggestifs, reporte au bas des pages les références dans le texte, dédouble l'index, complète la bibliographie (mais trois titres seulement sont postérieurs à 1933) ; la table des matières eût gagné à garder la simplicité originale.

L. B.

288. *San Agustín como biólogo,* par Paulino Rodríguez, dans *Religión y Cultura,* III, 1958, 149-151.

En quel sens on peut parler d'Augustin biologue.

289. *S. Agostino e il problema della cultura*, par Giovanni DI NAPOLI, dans *Euntes docete*, Commentaria urbaniana (Roma), XI, 1958, 340-357.

L'A. esquisse l'évolution de l'attitude d'Augustin à l'égard de la culture ; formé à la peritia dicendi par la rhétorique, la lecture de l'*Hortensius* le lance dans la recherche de la sagesse, sans l'inféoder à proprement parler à une école de philosophie ; devenu chrétien, bientôt prêtre et évêque, il sait intégrer la culture antique dans une culture spécifiquement chrétienne, basée sur l'étude des Écritures, dont il expose les principes dans son *De doctrina christiana*, qui deviendra la charte de la civilisation chrétienne du moyen âge. L'A. analyse certains textes à l'appui de son exposé, surtout le *De ordine* ; cependant il n'apporte pas d'éléments nouveaux sur la question. A. d. V.

290. *Tomismo e idealismo. Note critiche sul problema gnoseologico-pedagogico*, par Giuseppe MUZIO, Edizioni Paoline, (1958), 17 × 11, 64 p.

291. *Ser participado y ser subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*, par José GÓMEZ CAFFARENA, Analecta gregoriana, XCIII, series Fac. Philos. B, 8, Romae, Universit. Gregor., 1958, 23 × 16, XI-283 p.

292. *Structure and Thought in the Paradiso*, par Joseph Anthony MAZZEO, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1958, 21 × 14, XII-220 p.

293. *Light Metaphysics, Dante's « Convivio » and the Letter to Can Grande della Scala*, par Joseph Anthony MAZZEO, dans *Traditio*, XIV, 1958, 191-229.

294. *La théorie des idées chez Bordas-Demoulin*, par Jean-Louis DUMAS, dans *Les études philosophiques*, 1958, 134-142.

295. *La interioridad agustiniana*, par Victorino CAPÁNAGA, dans *Augustinus*, III, 1958, 13-26.

Sans avoir pour sujet direct saint Augustin (sauf la dernière), ces études montrent son influence, du XIII^e^ siècle à nos jours. G. Muzio, pour éclairer la doctrine thomiste du « Maître », la remet dans son cadre historique et doctrinal et, p. 24-28, il y montre la synthèse de la pensée de saint Aug. et d'Aristote ; surtout, il la présente comme remède à l'idéalisme moderne. Le point de vue est principalement thomiste. — La recherche bien menée de J. Gómez Caffarena sur la métaphysique d'un docteur du XIII^e^ siècle se développe évidemment en des cadres scolastiques étrangers à saint Aug. ; mais l'influence de ce dernier s'y fait sentir, particulièrement dans les conceptions de Henri de Gand sur l' « illumination » de Dieu, requise pour donner valeur à nos concepts d'essences réelles (cf. p. 13-23, 31, 44, etc.) et sur la nature des êtres créés, expliquée par la notion augustinienne de participation (cf. p. 154, 159, 199-200, 214-222, 231-233). Voir un compte rendu plus complet dans *Revue des études augustin.*, 1961. — J. A. Mazzeo, pour expliquer l'œuvre de Dante, fait moins appel à la doctrine thomiste (malgré l'opinion courante), qu'aux théories de l'école platonicienne transmises au moyen âge par saint Augustin, en particulier sur la conception de la *beauté* et sur la *vision de Dieu* dont parle saint Paul : ces deux sujets, exposés au chap. III et IV de l'ouvrage plus général consacré au « *Paradiso* » de Dante, ont déjà paru en deux revues : *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XV, 1957, 435-448 ; et *The Harvard Theol. Review*, L, 1957, 275-306. Voir *Bulletin august. pour* 1957, n. 323 et 355. L'A. dans *Traditio* insiste de nouveau sur les sources augustiniennes de la pensée de Dante, concernant spécialement la théorie métaphysique de

la *lumière*, principe de beauté en Dieu et par participation dans les créatures : nombreux renvois, illustrés de citations, à saint Bonaventure, saint Albert le Grand, Barthélemy de Bologne, Witelo, auteur présumé du *De intelligentiis* (œuvre plutôt de Robert Grosseteste), etc. ; et aussi à saint Thomas, mais pour montrer que sa théorie de la lumière n'est pas adoptée par Dante. Ces idées que Dante expose clairement dans une lettre à Can Grande, se retrouvent dans le « Paradiso », et l'ouvrage qui concerne celui-ci, plus complet du point de vue littéraire, n'ajoute rien du point de vue des sources augustiniennes. — Au XIX^e siècle, Bordas-Demoulin (1798-1859) se réclame de saint Augustin à travers Bossuet et Fénelon, dans sa théorie des *idées* constituant l'essence de nos âmes, à la fois représentatives du réel et actives comme la vie (cf. Dumas, p. 137-139). Il expliquait aussi ces « idées » par la Vérité de Dieu, selon la théorie de l'illumination. — Enfin, V. Capánaga, continuant son analyse de l'*Intériorité augustinienne* (voir *Augustinus*, II, 1957, 155-175 ; *Bulletin august. pour* 1957, n. 331) en montre ici deux conséquences : elle détruit la *matérialisme* et d'abord celui du manichéisme dans l'esprit d'Aug. ; et elle réfute l'*idéalisme* moderne, qui transforme le moi spirituel en un Esprit divin, être suprême source de toute vérité : chez Aug., l'intériorité découvre aussi bien la misère que la grandeur de l'homme, et son besoin de Dieu. Justes remarques, illustrées par de nombreuses allusions aux penseurs modernes. F.-J. T.

TEMPS — HISTOIRE

296. *Existence et temporalité selon saint Augustin*, par Jules Chaix-Ruy, dans *Agustinus*, III, 1958, 337-349.

A partir de *Confess.* XI l'A. expose, avec sa pénétration habituelle, les mystérieux rapports entre l'existence et la temporalité, selon Augustin, dans l'individu et dans l'humanité. A proprement parler cet article, dont de nombreuses fautes typographiques déparent le texte, n'ajoute rien de nouveau aux diverses études que l'A. a publiées ailleurs. A. d. V.

297. *Der Zeitbegriff bei Augustinus*, par Élisabeth Gutwenger, Dissertation, Wien, 1953, 112 p., dactylographiée.

Cette dissertation nous est parvenue sur le tard et malheureusement en microfilm fait sur une copie défectueuse : la lecture en est un supplice. Je me contente de donner ici comme une table de matières. La thèse comporte 4 parties. La première est consacrée à la *mémoire :* on y analyse le contenu de la mémoire où l'on distingue les données survenant de l'extérieur et les données présentes par elles-mêmes (science, affections, le moi), la vérité ; on cherche à déterminer la nature de la possession par la mémoire (possession consciente, possession inconsciente) ; on étudie le processus de notre connaissance et finalement on souligne la continuité temporelle. Dans la 2^e partie on expose la *notion du temps* (son mouvement ; son triple aspect de passé, de présent, de futur ; la tension qui le caractérise ; la manière de le mesurer) et le rapport du temps avec le monde (commencement du temps ; le changement conditionné par la matière et la forme). La 3^e partie étudie le *temps et l'histoire :* il y est question du début de l'histoire, des anges et des hommes, de l'immortalité de l'âme, de la volonté humaine et de la finalité du temps. La 4^e partie parle de l'*éternité* et de *Dieu*, créateur et Seigneur de tous les temps ; l'éternité de l'être créé est une participation à l'être de Dieu. A. d. V.

298. *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin*, par Ladislas Boros, dans *Archives de Philosophie*, XXI, 1958, 323-385.

Par temporalité, l'A. entend non pas le temps imaginaire, la durée abstraite comme existante pour soi ; ni le temps réel physique, la durée des êtres existants ; mais la structure ontologique de l'existence en tant qu'elle est totalité, la condition temporelle de l'homme. Augustin en parle en images, qui ne peuvent se traduire en concepts métaphysiques mais suggèrent parfaitement le sens de la temporalité de l'homme existant. Ces images, que l'A. rassemble dans 4 vues synthétiques : dissolution, agonie, bannissement, nuit, sont appelées ici : les catégories fondamentales de la temporalité. L'A. les a glanées spécialement dans les *Enarr. in psalmos* et dans les *Sermones* où Aug. s'exprime le mieux sur l'existence. L'analyse très riche montre que pour Aug. l'existence est une tension entre la temporalité et l'éternité, tension si profonde que rien ne peut la résoudre fors l'Incarnation du Fils de Dieu ; dans le Christ, temporalité et éternité sont unies ; par Lui seul la temporalité trouve son sens.

La méthode dont s'est servi ici l'A. pour éclairer la pensée d'Aug. sur la temporalité, se recommande pour d'autres recherches de ce genre, car elle respecte le mieux toutes les nuances de la pensée subtile originelle. A. d. V.

299. *Anti-historicisme et théologie de l'histoire*, par Jules Chaix-Ruy, dans *Recherches Augustiniennes* I (supplém. à la *Revue des études augustiniennes*, IV, 1958), 287-302.

Après avoir exposé comment tous les essais de faire une philosophie de l'histoire doivent nécessairement échouer à cause du mystère contenu dans son objet même, l'A. montre que la conception augustinienne est une théologie de l'histoire parce qu'elle tient compte en premier lieu de ce que la Révélation enseigne sur le péché, la rédemption et la destinée surnaturelle de l'humanité régénérée. Cette théologie, radicalement opposée à l'historicisme des modernes, se tient aussi dans un juste milieu entre un optimisme de tendance moliniste et un pessimisme d'inspiration janséniste. L'A. développe ses idées principalement à partir d'une analyse du livre XIX de *La cité de Dieu*. A. d. V.

300. *La fuerzas motrices de la historia : ¿ generaciones o estirpes ?* (A la luz de la doctrina agustiniana), par Salvador Cuesta, dans *Augustinus*, I, 1956, 331-361.

301. *Teoría de las estirpes como causa y contenido de la Historia*, par Salvador Cuesta, dans *Augustinus*, II, 1957, 475-507.

Nous signalons que ces deux articles n'ont rien d'augustinien : un troisième art., traitant de l'interprétation de l'histoire d'après le *De civ. Dei* y est annoncé, I, 1956, p. 331, mais l'A. est décédé depuis.

302. *Buddhist Philosophy and St. Augustine's Time-Theory*, par Masao Matsumoto, dans *Philosophy* (Tôkyô), nº 28, 1952 (résumé anglais, p. 6-8).

303. *Il temporale e l'eterno nella spiritualità di S. Agostino*, par Agostino Trapè, dans *Rivista di vita spirituale*, 8, 1954, p. 431-452.

304. *La última edad de la historia*, par Alberto Caturelli, dans *Augustinus*, III, 1958, 27-59.

L'A. esquisse une grande synthèse qui correspond pour l'essentiel au contenu des livres XI-XXII de la *Cité de Dieu ;* aussi, bien que l'A. ne s'en explique pas clairement, le titre vise-t-il la dernière époque de l'histoire qui va du Christ à la fin du monde. L'article n'apporte rien de nouveau, mais a le mérite de grouper dans un solide ensemble les éléments essentiels de la théologie de l'histoire d'Augustin.
A. d. V.

305. *La teología agustiniana de la historia y el mundo actual*, par Alberto Caturelli, dans *Augustinus*, III, 1958, 435-459.

Parcourant d'un pas rapide l'histoire de la civilisation chrétienne, l'A. souligne la désagrégation progressive de la cité de Dieu par l'oubli des grandes idées qui constituent la théologie de l'histoire d'Augustin. A. d. V.

306. *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la Historia*, par Alberto Caturelli, Córdoba (Argentine), Imprenta de la Universidad, 1958, 20 × 12,5, 222 pp.

Voici un essai sur la philosophie de l'histoire de Donoso Cortès. Comme l'A. insiste très fortement sur l'ouverture de cette philosophie à la foi dans la Révélation chrétienne, qui lui donne en définitive ses principes explicatifs, il m'est avis qu'il aurait mieux caractérisé la conception de Donoso Cortès en l'appelant une théologie de l'Histoire. D'autant plus que, d'après l'A., Cortès a emprunté nombre de ses idées aux Pères de l'Église et spécialement à saint Augustin. Sur ce point précis l'A. n'est pas d'accord avec J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortès, théologien de l'Histoire et prophète*, Paris, 1956 (voir analyse pp. 197-215), qui donne la priorité à l'influence de Vico. A. d. V.

307. *Clave teológica de la Historia según Donoso Cortés*, par G.-B. Monsegú, Badajoz, 1958, 318 p.

La théologie de l'histoire de D. C. est tributaire de celle de saint Augustin.

LES DEUX CITÉS

308. *Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*, par Charles Journet, dans *Nova et Vetera*, XXXIII, 1958, 25-48.

Cet article s'appuie moins sur la pensée d'Augustin que sur la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Cependant, à la pensée d'Aug. l'A. consacre un paragraphe dont la conclusion est : « ... en dessous des deux cités... celle de Dieu et celle du diable, il y a place pour un *tertium quid*, qui affleure constamment au cours de l'ouvrage sur la *Cité de Dieu*, qui n'est pas l'objet de la préoccupation directe d'Augustin, auquel il ne donne pas de nom précis... (p. 29) ». Je ne crois pas que ce soit exact : les « biens temporels » ne sont pas considérés par Aug. en eux-mêmes, comme des biens neutres, mais selon l'usage, bon ou mauvais, qu'en font les hommes ; dans cette perspective ils doivent nécessairement entrer dans l'une ou dans l'autre des seules deux cités

connues d'Augustin. Voir H.-I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ?* dans *Studia Patristica*, II, 1957, 342-350 ; *Bulletin augustinien pour* 1957, n. 185, dans *Revue des étud. august.*, VI, 1960, 197. Je ne suis pas d'accord non plus avec la manière dont l'A. identifie, sans plus, « Église » et « cité de Dieu » ; Église « multitude d'hommes pleins de charité », oui ! mais est-ce cela que le lecteur moderne entend par Église ? A. d. V.

309. *El pensamiento politico en la « Ciudad de Dios »*, par Celestino García, dans *Revista de la Universidad de Madrid*, vol. 7, nº 28 *(Noticia de las Tesis doctorales leidas en el curso* 1957-1958*)*, 1958, 520-521.

La *Ciuitas Dei* est essentiellement la communauté de vie en Dieu, communauté parfaite sans doute au ciel, mais aussi ici-bas dans le Corps mystique et l'Église. A cette cité s'oppose celle de la terre, *civitas terrena*, qui se définit par l'amour de soi.

310. *Desarrollo del tema de las Dos Ciudades en San Agustin*, par Alberto Caturelli, dans *Xenium* (Revista de filosofía, Córdoba, Argentina), II, 1958, 27-29.

Cet art. est une analyse de l'étude d'A. Lauras et H. Rondet : *Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin*, parue dans le recueil : *Études augustiniennes*, Paris, Aubier, 1953, pp. 99-160.

311. *Perspectivas de la « Ciudad de Dios »*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, III, 1958, 99-103.

Présentation bienveillante (trop bienveillante ?) de l'ouvrage de W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2e éd., Stuttgart-Köln, 1951 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1952, n. 570, dans *L'Année théologique augustinienne*, XIII, 1953, 393.

312. *Pace e impero alla fina del mondo antico*, par B. Paradisi, dans *Studia et Documenta Historiae et Iuris* (Roma, Apollinaris), 24, 1958, 279-295.

A l'encontre des Anciens tendant à constituer un État universel sous l'égide duquel le monde s'organise autour de l'idée de paix, Augustin prône une société d'États multiples unis dans la justice et la concordia.

313. *On the Concept of Pax in St. Augustine's De civitate Dei*, par Ken Ishiwara, dans *Theologica Ecumenica*. In Honor of Prof. Enkichi Kan, Tokyo, Rikkyo Univ., 1958 (en japonais).

POLITIQUE — SOCIÉTÉ

314. *Historia de la Filosofía politica*, par Günther Holstein, trad. de l'allemand par Luis Legaz y Lacambra, prologue de Luis Diez del Corral, Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1950, 295 p.

Les pages 115-141 concernent saint Augustin.

315. *Histoire des idées politiques*, par Marcel Prélot, Précis Dalloz, Paris, Dalloz, 1958, 2e éd. 1961, 18,5 × 11,5, 648 p.

De la page 153 à 165 l'A. traite des idées politiques d'Augustin, sous le titre de « La cité de Dieu ». Après une courte notice biographique il expose « la politologie augustinienne », la doctrine d'Aug. sur l'autorité, sur les formes du pouvoir, sur les rapports entre l'Église et l'Empire. Il s'inspire uniquement du *De civ. Dei*, laissant de côté entre autres les nombreux renseignements qu'on pourrait trouver dans la correspondance. L'exposé doctrinal est forcément rapide ; mais il est exact. L'A. semble croire, p. 155, que les *Rétractations* ne concernent que la seule *Cité de Dieu*. Comment peut-il écrire, p. 154, que Monique fut veuve dès l'âge de vingt ans, alors qu'Augustin devait avoir au moins seize ans à la mort de son père ?

A. d. V.

316. *Die politischen Theorien von den Anfängen bis zu Machiavelli. Politische Theorien*, Teil I, par Gerhard Möbus, Die Wissenschaft von der Politik, 7. Band, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1958, 24 × 14,5, 218 p.

Ce vol. est divisé en deux parties : la première présente, résumées par l'A., les théories politiques de divers auteurs, d'Hérodote à Machiavel, p. 13-94 ; la deuxième offre un choix de textes en traduction allemande, p. 95-203 ; une première orientation dans la littérature du sujet, p. 205-217. Le but de l'ouvrage est de stimuler la recherche ultérieure chez l'éventuel lecteur. La théorie d'Augustin est fidèlement rendue p. 70-75. On peut cependant se demander en quelle mesure est politique une pensée qui se meut dans un tout autre ordre que celui de la politique. Les textes ont été empruntés au *De civ. Dei*, XIV, 28 ; XIX, 10-12 ; 13 ; 21, p. 156-161.

A. d. V.

317. *Problemas sociales* (Estudios de sociología agustiniana), par Bruno Ibeas, Col. Llamada de Dios 6, Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1958, 16,5 × 12, 232 p.

La collection « Llamada de Dios » s'adresse à un vaste public de chrétiens auxquels elle présente la doctrine chrétienne dans un esprit augustinien. Le présent vol. expose la doctrine d'Aug. sur des problèmes sociaux : mariage et famille, propriété, travail, état. En tête il y a deux études, l'une sur Augustin penseur, l'autre sur Augustin et la mentalité moderne ; un exposé sur « la conception impérialiste », occasionné par 2 art. de M. Hidalgo dans *Verdad y Vida*, 1944 et dans *Arbor*, 1944, ferme le volume. Celui-ci manque d'homogénéité ; ajoutons que certains essais en ont été pris dans des publications antérieures. Cela s'explique : le recueil est présenté comme un hommage à l'A. décédé. Travail de bonne vulgarisation.

A. d. V.

318. *En Afrique romaine.* Classes et luttes sociales, d'après les historiens soviétiques, par Pierre Gacic, dans *Annales* (Paris, Colin), 12, 1957, 650-661.

L'A. présente les vues de quelques historiens russes sur la population rurale en Afrique romaine et sur la révolte sociale dont elle est, d'après eux, l'acteur principal, sinon unique ; il y joint occasionnellement une critique justifiée, qui aurait pu être plus pertinente, s'il avait exploité davantage les récentes études sur le sujet. L'art. a surtout un intérêt bibliographique ; c'est pourquoi nous jugeons utile de relever

ici les titres, donnés par l'A. : A.-D. Dmitrev, *Sur le problème des agonistiques et des circoncellions*, dans *Vestnik drevnej istorii* (cité *Vestnik*), 1948, 66-78 ; — *Le mouvement des latrones comme une des formes de la lutte des classes dans l'Empire romain*, dans *Vestnik*, 1951, 61-72. N.-A. Machkine, *Le mouvement des agonistiques*, dans *Istorik-Marksist*, 1931, 28-53 ; — *Les agonistiques ou les circoncellions dans le Code Théodosien*, dans *Vestnik*, 1938, 92 suiv. ; — *L'organisation des villes de l'Afrique romaine*, dans *Vestnik*, 1951, 65-83 ; — *De l'histoire des villes africaines au II^e-III^e siècle après J.-Christ*, dans *Vestnik*, 1951, 70-84 ; — *Le mouvement révolutionnaire des esclaves et des colons dans l'Afrique romaine*, dans *Vestnik*, 1949, n° 4, article signalé mais non résumé par l'A. (p. 650, n. 3). A. Ranovitch, *Le colonat dans la législation romaine du II^e-IV^e siècle*, dans *Vestnik*, 1951, 83-109. E.-M. Staerman, *Le problème des paysans dans les provinces occidentales de l'Empire romain*, dans *Vestnik*, 1952, 100-121 ; — *Les soulèvements populaires en Afrique au III^e siècle*, dans *Vestnik*, 1948, 65-75 ; — *L'esclavage dans les provinces occidentales de l'Empire romain*, dans *Vestnik*, 1951, 84-105. A. d. V.

319. *Agostino e lo Stato romano*, par Quinto Tosatti, dans *Studi Romani* (Roma), III, 1955, 532-547.

L'art. traite plutôt des idées politiques d'Aug. que de son attitude à l'égard de l'État romain : celui-ci fournit la situation politique concrète qui provoque la réflexion d'Aug. ; aussi l'A. disjoint-il, à bon droit, les résultats de cette réflexion et les déductions ultérieures qui, pour être logiques, n'en dépassent pas moins l'intention de l'évêque d'Hippone. Celle-ci est bien exposée ; les spécialistes n'y trouveront pas d'aspect nouveau, ni de référence bibliographique. A. d. V.

320. *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat*, par Hans Lietzmann, dans *Kleine Schriften* I, Studien zur spätantiken Religionsgeschichte, hrsg. von Kurt Aland, Berlin, Akademieverlag, 1958, 202-214.

L'art. a paru dans *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften* 1938, p. xxxvii-xlvi. On y trouvera un bref exposé du rôle que le donatisme a joué dans la position du problème des relations entre l'Église et l'État.

A. d. V.

321. *Hacia una ética agustiniana del hogar*, par Gregorio Armas, dans *Augustinus*, III, 1958, 461-477.

Cet art. réfute l'assertion de Th. J. Bigham et A.-T. Mollegen, auteurs de *The Christian Ethic* dans *A Companion to the Study of St. Augustine*, 1955, p. 385 : « le manque d'intérêt qu'Augustin montre et pour la femme et ses enfants et pour l'avenir de la communauté humaine ». Et cela à cause de son néoplatonisme selon lequel le corps n'est qu'une prison sans honneur de l'âme. L'A. montre le contraire en s'appuyant sur de nombreux textes (sur ce point comme sur tant d'autres, la Bible, quoi qu'en disent les auteurs précités, a forcé Aug. a corriger son néoplatonisme !) d'où ressort 1° que la femme, autant que l'homme, est l'image de la Trinité, d'où elle tire sa noblesse originelle et future ; 2° qu'elle a, comme épouse, une vocation glorieuse, 3° une fonction et une dignité sociales ; 4° que l'amour conjugal est hautement estimé par Augustin. L'article n'épuise pas le sujet, mais il est pleinement convaincant. A. d. V.

322. *Völkerrecht.* Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis. Vol. I, *Von der Antike bis zur Aufklärung*, par Ernst Reibstein, Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg/München, Karl Alber, 1958, 23 × 14, 640 p.

L'A. présente une histoire de la doctrine et de la pratique du Droit des peuples (Droit international), depuis l'Antiquité jusqu'à l'Aufklärung. C'est dans le chap. I, p. 38-49 qu'il traite ex professo d'Augustin. Il y revient au chap. II, p. 125-130, à propos de la guerre. Au demeurant, il n'apporte aucun point de vue nouveau, mais donne un résumé exact, illustré de quelques textes, de ce que nous savions déjà. Il souligne à juste titre que la doctrine morale et sociale d'Aug. est une synthèse d'idées philosophiques de l'Antiquité et de concepts théologiques chrétiens ; cela vaut pour sa cité de Dieu et pour sa conception du Droit (influence stoïcienne et influence biblique). La continuité de certains éléments dans l'évolution de l'histoire du Droit international, thème que l'A. aime à mettre en lumière dans son volume, est en grande partie redevable à l'influence d'Augustin, dont le moyen âge a exploité la synthèse sans se rendre compte de l'origine de ses divers éléments. Dans certaines lettres d'Aug., l'A. aurait pu trouver des exemples de la pratique du Droit par Aug. dans des circonstances concrètes. A. d. V.

323. *L'évolution de la théologie de la guerre*, par M.-D. Chenu, dans *Lumière et Vie*, VII, 1958 (nº 38 : *La guerre*), 76-97.

Article de haute vulgarisation. L'A. met en lumière, entre autres choses, comment Aug., sans avoir jamais étudié ex professo les conditions humaines et chrétiennes de la guerre, a fourni à la théologie chrétienne les grandes catégories mentales et les principes doctrinaux qui permirent d'en définir la moralité et le statut. Mais pour Aug. la paix est œuvre de charité en premier lieu et non de justice, comme elle le sera après la scolastique. A. d. V.

INFLUENCE

324. *La Concepción del mundo en la Edad Media*, par Alois Dempf, Versión castellana de José Pérez Riesco, Biblioteca hispánica de filosofía, Madrid, Editorial Gredos, 1958, 20 × 13,5, 236 p.

Traduction de *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, München-Berlin, R. Oldenbourg, 1925. Apparemment sans changement ; même la bibliographie n'a pas été mise à jour. Quelques pages intéressantes sur les essais de systématisation doctrinale par Augustin à partir de l'enseignement catéchétique. A. d. V.

325. *Philosophie au Moyen Age*, par Paul Vignaux, Coll. Armand Colin, n. 323, Paris, Armand Colin, 1958, 16,5 × 11,5, 224 p.

Troisième édition refondue d'un ouvrage paru en 1940 sous le titre : *La pensée au Moyen Age*. Dans l'intention de l'A., le choix du nouveau titre doit plutôt souligner l'existence d'un problème qu'en suggérer la solution. L'exposé est très rapide et n'insiste pas, tout en le signalant, sur l'augustinisme. A. d. V.

326. *¿ Agustinismo o Escolastismo ?*, par Juan Zaragüeta, dans *Revista de Filosofia* (Madrid), XIV, 1955, 177-204.

L'A. analyse d'abord le parallèle que, dans ses nombreuses études (citées p. 177), A.-C. Vega a construit entre la philosophie d'Augustin et la philosophie scolastique dans la perspective de leur plus ou moins grande adaptabilité aux besoins de la philosophie actuelle. Il critique ensuite l'option que Vega exprime en faveur de la philosophie augustinienne. A son avis aucune option ne s'impose, en face de la crise philosophique actuelle, entre l'augustinisme et la scolastique ; il préconise plutôt l'utilisation de l'une et de l'autre philosophie : elles s'intègrent plutôt qu'elles ne s'opposent. Il s'agit de les développer précisément sur les divers points par rapport auxquels l'une et l'autre, prises en elles-mêmes, sont en reste de répondre aux exigences actuelles. L'article est plein de suggestions judicieuses. A. d. V.

327. *The Metalogicon of John of Salesbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, translated with an Introduction & Notes by Daniel D. McGarry, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1955, 22 × 15, xxviii- 306p.

Jean de Salisbury († 1180) a écrit son *Metalogicon* dans le meilleur latin du xii^e^ siècle, pour défendre contre les « Cornificiens » partisans des études réduites, les sept arts libéraux (surtout la logique, cf. p. 142-278). D. McGarry nous en donne une traduction anglaise soignée, avec une courte Introduction. Malgré la prépondérance évidente d'Aristote, Aug. n'est pas oublié : J. de S. cite par exemple en faveur de la grammaire (p. 55), *De ordine*, II, iv, 13, B. A., 4, 384 ; et même en faveur de la logique, l'éloge de la dialectique de *De ord.*, II, xviii, 38, B. A., 4, 428-430, complété par *Cont. Academ.*, III, xiii, 29, p. 168-170. Aug. est ainsi invoqué plus de 20 fois : l'Index, p. 298, et les notes courantes bien informées, aident à préciser cette influence. F.-J. T.

328. *Influenza agostiniana, sulla concezione delle matematiche nella scuola di Galileo*, par Ettore Garruccio, dans *Bollettino della unione matematica italiana*, Serie III, anno XII, 1957, p. 307-309.

Les définitions de la vérité mathématique par E. Torricelli reprennent les définitions augustiniennes assimilant les nombres aux vérités éternelles et immaubles de l'Intelligence divine : *De lib. arbitrio*, II, 11, 31 ; *De civ. Dei*, XII, XVIII ; *De doctr. christ.* II, 16. G. F.

329. *Pascal et saint Bernard*, par Aimé Forest, dans *Giornale di Metafisica*, XIII, 1958, 409-424.

L'A. retrouve, dans quelques thèmes chers à Pascal : la doctrine du cœur, Dieu caché, recherche de Dieu par l'intérieur, dissemblance (exil) et ressemblance (patrie), une forme particulière d'augustinisme, empruntée à S. Bernard. Par là Pascal serait davantage dans la ligne de la spiritualité de l'ancien Port-Royal cistercien que dans la mouvance doctrinale des Saint-Cyran et des Arnauld. Suggestions des plus intéressantes, qui mériteraient une recherche plus approfondie, dans laquelle il serait bon d'inclure Nicole ; peut-être qu'à travers S. Bernard on découvrirait le vrai Augustin. A. d. V.

330. *La cuestión agustiniana*, par Saturnino Alvarez Turienzo, dans *La Ciudad de Dios*, 171, 1958, 96-108.

Suite d'une recherche sur l'audience dont jouit Aug. dans la pensée contemporaine : voir *La Ciudad de Dios*, 168, 1955, 257-272 ; *Bulletin augustinien pour* 1955, n. 226 dans *Revue des étud. aug.*, IV, 1958, 72.

331. *Retorno a San Agustín*, par Moisés María Campelo, dans *Religión y Cultura*, III, nº 9, 1958, 134-138.

Présence augustinienne dans certains systèmes de pensée philosophique moderne.

V. — ÉTUDES THÉOLOGIQUES

332. *New Horizons in Patristic Theology.* A Survey of Recent Work, par Herbert Musurillo, dans *Traditio*, XIV, 1958, 33-61.

Un bulletin consacré à la patristique ; quelques ouvrages signalés concernent directement ou indirectement saint Augustin.

333. *Early Christian Doctrines*, par J.-N.-D. Kelly, London, Adam & Charles Black, 1958, 23 × 14,5, xii-502 p.

L'A. présente ici les principales doctrines des Pères, de la fin de l'âge apostolique à la deuxième moitié du v^e^ siècle. Il laisse délibérément de côté l'élément biographique et, autant que faire se peut, le cadre historique, pour se concentrer uniquement sur la doctrine. De celle-ci, il expose avec une objectivité et une clarté remarquables, dans une langue limpide et méthodique, les lignes de faîte. Pour apprécier la présentation de la doctrine de saint Augustin il convient de tenir compte de l'économie générale du volume ; à cette condition elle mérite les mêmes éloges d'objectivité, de clarté et de méthode. L'A. souligne bien ce qu'Aug. apporte de nouveau par comparaison avec ses prédécesseurs et en quoi il oriente l'évolution doctrinale de l'Église en Occident. Je regrette cependant qu'il n'attire pas assez l'attention sur le fait, qu'il n'ignore point, que la pensée d'Augustin est elle-même en constante évolution : il est dangereux de la présenter comme cristallisée. J'ajouterai que la christologie augustinienne n'obtient pas ici le développement qu'à mes yeux elle aurait méritée (p. 336) et que l'exposé de la doctrine de la grâce et de la prédestination ne tient pas compte de la grâce du Christ, clef de voûte du système augustinien, et se sert d'une terminologie plus familière aux écoles antagonistes des xvi-xvii^e^ siècles qu'à Augustin lui-même (p. 367). Le dessein de l'A. était de ne faire qu'une esquisse du développement des principales doctrines chrétiennes, à l'usage des étudiants et d'autres personnes intéressées à la matière. A ce point de vue son livre mérite un grand succès. A. d. V.

334. *An Augustine Synthesis.* Arranged by Erich Przywara, Introduction by C.-C. Martindale, New York, Harper and Bros, 1958 ; Gloucester (Mass.), P. Smith, 1958, xvi-496 p.

Voici deux rééditions de cette anthologie de textes augustiniens, groupés d'après les grands thèmes de la théologie et de la philosophie, parue pour la première fois en anglais à Londres, Sheed & Ward, en 1936.

EXÉGÈSE

335. *Die exegetische Methode Augustins untersucht an seinem Werk : De sermone Domini in monte.* Dissertation, par Adolf Holl, Wien, 1954, 124 p., dactylographiée.

Nous avons pris connaissance de cette thèse inédite sur une copie microfilmée. L'A. étudie la méthode exégétique augustinienne telle qu'elle est à l'œuvre dans son *De sermone Domini in monte.* Sa recherche est très fouillée ; nous regrettons de n'en pouvoir donner ici que le plan. L'ouvrage comporte deux chapitres. Le premier est consacré aux problèmes du texte (critique textuelle ; forme du texte évangélique dont Aug. entreprend le commentaire), et comporte deux appendices intéressants, 1) connaissance des langues chez Augustin, 2) les éléments d'introduction biblique qu'Aug. aurait déjà connus, ne fût-ce qu'en germe. Le 2e chapitre s'applique à l'étude de l'interprétation augustinienne. Il comporte trois paragraphes : 1) formation biblique d'Aug. et son milieu spirituel ; 2) les principes herméneutiques d'Augustin ; 3) l'exégèse du *Sermo Domini in monte :* son aspect systématique, son aspect théologique, son aspect mystique. Ici encore un appendice : l'emploi d'écrits apocryphes dans le *De sermone Domini in monte.* On sait quelle influence ce petit traité d'Aug. a eu sur la théologie ascétique, mystique et morale du moyen âge (béatitudes, dons du Saint-Esprit, vertus théologales et morales, etc.). Tout éditeur et commentateur du *De sermone Domini in monte* aura à tenir compte de cette dissertation.

A. d. V.

336. *Die Fluchpsalmen in augustinischer Sicht,* par Hugo Weber, dans *Theologie und Glaube* (Paderborn). 48, 1958, 443-450.

Les psaumes d'imprécation contredisent apparemment le commandement évangélique d'aimer ses ennemis ; néanmoins ils sont entrés dans la prière de l'Église. Il est intéressant de savoir comment Augustin, conscient de cette contradiction, l'élude en interprétant ces psaumes soit comme prophétie messianique, soit comme allégorie spirituelle. L'A. expose cela rapidement en distinguant les 3 manières dont Augustin explique les psaumes (*Enarrationes in psalmos*) : la brève paraphrase, l'homélie accordée aux besoins spirituels de son auditoire, l'exégèse objective.

A. d. V.

337. *Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Église Ancienne,* par Marcel Simon, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg), 34, 1954, 98-127.

A propos du culte des Macchabées l'A. invoque le témoignage d'Augustin, qui s'efforce de résoudre en une synthèse les deux conceptions, l'une pour et l'autre contre ce culte ; conceptions qui s'appuient sur deux exégèses, l'une purement historique, l'autre typologique de l'Ancien Testament : *Enarr. in psalm.* 140, 26 ; *sermo* 300, 2 et 5-6.

338. *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística,* par Alfonso Rivera, dans *Estudios Marianos* (Madrid), XII, 1953, 62-72.

Un bref résumé de l'explication symbolique donnée par Aug. des Noces de Cana dans *Tractatus in Ioannis evangelium.* Aucun effort d'insérer ce symbolisme dans la tradition patristique, dont cependant l'A. fait défiler les témoins.

339. *Zur biblischen und patristischen Verkündigung der Eschatologie* (Nach Röm, 13, 11-13) par Karl Hermann Schelkle, dans *Verkündigung und Glaube.* Festgabe für F.-X. Arnold, hrsg. v. Th. Filthaut u. J.-A. Jungmann, Freiburg i. Br, 1958, xii-360 p., p. 1-15. *Idem* dans *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica Congressus Internat. Catholici de re biblica, Vol. II, Paris, Gabalda, 1959, 357-372.

Rom. XIII, 11-13 exprime chez saint Paul l'idée de la parousie dans un proche avenir ; les Pères y ont lu, en général, soit la réalisation dans le présent du salut apporté par le Christ, soit la brièveté de la vie d'un chacun et l'approche de son dernier jour. Pour Aug. voir *Expos. quarundam propos. ex Ep. ad Rom,* prop. 76 et H. Eger, *Die Eschatologie Augustins,* 1933, p. 44 (cité p. 9 n. 9). La trad. latine « praecessit »... « appropinquavit » peut, entre autres motifs, avoir suggéré cette interprétation ; mais les Grecs en donnent la même interprétation. Cependant, également pour Aug., le temps du Christ est bien la dernière époque du monde (p. 14). A. d. V.

340. *Écriture sainte et Vie spirituelle,* 4° *Saint Augustin,* par Paul Agaësse, dans *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. XXV Eadmer-Église, Paris, Beauchesne, 1958, col. 155-158.

L'A. expose d'abord le rôle que les Écritures ont joué dans la vie spirituelle personnelle d'Augustin, puis la place qu'Aug. réclame pour elles dans la formation spirituelle du chrétien d'après le *De doctr. christiana.* Du problème que pose chez Aug. le rapport de temps et de dignité entre raison et autorité, l'A. esquisse avec une grande netteté d'expression tous les éléments de solution. La notice me semble un modèle du genre. Elle ne comporte pas de bibliographie. A. d. V.

FOI

341. « *Quod intelligimus, debemus rationi* ». *Note sur la méthode théologique de saint Augustin,* par Pierre-Thomas Camelot, dans *Festschrift für B. Altaner,* (Sonderausgabe des Historischen Jahrbuches, 77, 1957), 1958, 397-402.

Dès ses premières œuvres (*C. acad.* II, 20, 43 ; *De ord.* II, 9, 26), Augustin enseigne que le passage du *credere* à l'*intelligere* se fait par la *ratio* ; ce qu'il explicite plus clairement dans *Epist.* 120, 7-8. Quant au travail de la raison s'exerçant à l'intérieur de la foi, il consistera tout d'abord à exprimer correctement la vérité révélée et à en écarter toutes les fausses conceptions (*Epist.* 120, 7) ; puis, en se référant par analogie aux réalités créées et en rapprochant les uns des autres ces mystères révélés, la raison fera pénétrer plus avant dans la compréhension des mystères (*De ord.* II, 11, 30 ; *Epist.* 120, 8). G. F.

342. *Cómo se conoce la revelación sobrenatural según San Agustín,* par Miguel Oltra, dans *Augustinus,* III, 1958, 281-289.

Un essai d'expliquer comment, selon Aug., on prend connaissance de la révélation surnaturelle ; il ne s'agit pas de la prise de connaissance par audition (transmission de la révélation) mais par assimilation, si je puis dire. Celle-ci met en œuvre, sous l'action de la grâce, bien entendu, toutes les puissances de l'homme, de l'esprit et du cœur pour aboutir à une connaissance qui est sagesse. Il m'est avis que l'A.

embrouille plus qu'il ne débrouille l'implication du naturel et du surnaturel chez Augustin, en particulier le rôle du Verbe (illumination) dans la connaissance par la raison, par la foi et par la vision. A. d. V.

343. *Ratio und Fides.* Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers, par Bernhard Lohse, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 141 p.

Voir le compte rendu dans *Revue des ét. august.*, 7, 1961, p. 205-206.

TRINITÉ

344. *La Trinité, clé de voute des mystères chrétiens*, par M.-M. Philîpon, dans *Revue thomiste*, LVIII, 1958, 5-19.

Dans la série des témoignages patristiques invoqués par l'A. pour appuyer sa thèse, celui d'Aug. est le seul, mais combien impressionnant !, pour l'Occident.

345. *St. Augustine and Cosmic Redemption*, par Thomas E. Clarke, dans *Theological Studies*, 19, 1958, 133-164.

En 1954 l'A. présenta une thèse à l'Université grégorienne de Rome sur « The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine » ; en 1956 il en publia, sous le même titre, un extrait qui de fait reproduisit le chap. VI intitulé : « The Groaning of Creation », le gémissement de la création, d'après l'interprétation augustinienne de *Rom.*, VIII, 19-23 ; voir *Bulletin aug. pour* 1956, n. 93 dans *Revue des étud. august.*, V, 1959, 179. Le présent art. résume la seconde partie de la thèse dans ses grandes lignes organiques : la damnation de la terre (*Gen.*, III, 17-19), le gémissement de la création (*Rom.*, VIII, 19-23), la pureté (bonté) de la création, le déluge et la conflagration finale, le prince de ce monde, les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Aug refuse d'admettre l'idée d'une solidarité entre l'homme et le cosmos dans le péché, la punition, la rédemption ; et cela l'A., le prouve, à mon avis, principalement par peur de donner prise de quelque façon au manichéisme ou à l'accusation de manichéisme. Il n'est pas exclu cependant que le néoplatonisme ait également déterminé cette attitude négative d'Augustin ; car il est admis que le néoplatonisme a aidé fortement Aug. à se dégager du manichéisme. Sous l'influence de la Bible le néoplatonisme a subi de la part d'Aug. de fondamentales transformations, précisément au sujet de la valeur du monde corporel. La Bible détermine les aspects positifs de l'attitude augustinienne en face du cosmos, exposée dans le dernier livre du *De civ. Dei.* Dans cette perspective l'A. expose les effets du péché d'Adam et la transition du temps à l'éternité — par la résurrection des corps et la conflagration universelle (qui est une transformation), — de l'homme et du monde. Bien que basé sur de nombreux textes, l'art. reste schématique, se contentant de suggérer plutôt que de développer l'immense richesse du thème. A. d. V.

346. *Christus bei Augustin.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, par Werner Scholz, Kiel, 1955, XXXII-478 p., dactylographiée.

Cette dissertation, dont nous avons pris connaissance sur microfilm, représente une véritable somme christologique augustinienne. Nous en donnons ici le plan

général, laissant au lecteur éventuel, qui espérera, avec nous, pouvoir disposer d'un texte imprimé, de porter un jugement sur l'authenticité augustinienne de la doctrine exposée. La thèse se divise en trois parties : I. Le Verbe de Dieu avant l'Incarnation ; II. Le Médiateur ; III. Totus Christus. — La première partie développe en quatre chapitres les aspects de la vie trinitaire du Verbe, de sa génération éternelle à son rôle dans la création et la restauration. La deuxième partie comporte neuf chapitres, où il est question de l'humanité déchue et de son besoin d'un médiateur, de la nature et de l'historicité du Médiateur qui est le Christ, de la fonction de l'humanité du Christ par rapport à notre rédemption et notre justification : le thème du *Christus humilis*, du *Christus medicus* et la formule *Gratia per Christum* sont étudiés en détail. La troisième partie expose en sept chapitres la nature et l'extension du *Christus totus*, ses divers aspects, qui forment une esquisse d'une ecclésiologie augustinienne. Le dernier chapitre insiste sur les rapports du Christus totus et la prédestination. Cette dernière partie est riche en suggestions pour la pratique de la vie chrétienne. A. d. V.

347. *Jean, XVII, 5, et la Prédestination du Christ à la gloire, chez S. Augustin et ses prédecesseurs*, par A. Laurentin, dans *L'Évangile de Jean.* Études et Problèmes. Recherches bibliques publiées sous le patronnage de Colloquium Biblicum Lovaniense, Bruges, Desclée de Brouwer, 1958, 225-248.

Voici une étude menée avec toute la rigueur désirable sur l'interprétation par Aug. de *Ioh.* xvii, 5. L'A. ne s'arrête pas au problème des versions utilisées par Aug. : elles sont quant au sens équivalentes (p. 225, n. 1) sauf peut-être la citation indirecte au *De consensu evang.*, IV, 10, 19 (p. 337). Les interprétations augustiniennes s'échelonnent de 392 à 415-17. On y constate une évolution parallèle sur la manière d'envisager d'un côté le *clarifica me*, de l'autre le *claritate... priusquam mundus esset.* Si *clarifica me* exprime constamment une manifestation aux hommes, celle-ci s'adresse à leur connaissance tant qu'Aug. entend par *claritate* etc. la gloire incréée, la divinité du Christ, soit au sens large, soit au sens plus précis d'Essence divine (Christ in forma Dei) ; dans la mesure où cette connaissance s'identifie à la communication de la vie du Christ aux hommes, *claritate* etc. vise la gloire créée dans la nature humaine du Sauveur (in forma Servi), s'exprimant par la résurrection et l'ascension, qui manifestent le dessein éternel de Dieu sur les hommes. C'est seulement dans la toute dernière interprétation, qui traite ex professo du passage johannique : *in Io. ev. tract.* 105, qu'Aug affirme et explique la prédestination du Christ à la gloire ; elle fut amorcée au *tract.* 43, 9 et entrevue peut-être déjà en 400 au *De consensu ev.* IV, 10, 19. Aug. ne pouvait y échapper du moment qu'il voulut voir dans *claritate* etc. la gloire créée du Christ in forma Servi. L'Interprétation augustinienne n'a rien d'arien, cela va de soi. Il n'est pas étonnant qu'Aug. soit arrivé à cette interprétation prédestinatienne au moment où la lutte anti-pélagienne le forçait à approfondir la grâce propre du Christ. L'art. est extrêmement riche en détails suggestifs, qu'un résumé ne saurait rendre : il mérite d'être lu avec attention, sans oublier le § consacré au thème de la prédestination avant saint Augustin, qui fait apparaître l'audace et l'originalité de l'interprétation augustinienne. Signalons que l'A. propose de voir dans Novatien, *De Trinitate*, qu'on date peu avant 251, un pseudo-Novatien à déplacer après 268. A. d. V.

348. *La realeza sacerdotal de Jesucristo en San Agustín*, par José María Imízcoz, dans *Scriptorium Victoriense*, 5, 1958, 262-302.

Dans cette étude l'A. relève de nombreux textes augustiniens attestant la Royauté du Christ, au titre de son Union hypostatique, mais surtout au titre de son Sacerdoce, dont l'exercice est une réelle conquête de la Royauté sur l'humanité rachetée. A. d. V.

349. *Il Dio « invisible » e il Figlio « unigenito » (Jo. I, 18) secondo l'interpretazione patristica*, par Giuliano Gennaro, dans *Rivista Biblica Italiana*, 4, 1956, p. 159-178.

Ce bref article ne pouvait qu'effleurer saint Augustin.

350. *La unión hipostática en la escuela egidiana*, par José María Ozaeta, dans *La Ciudad de Dios*, CLXX, 1957, 433-448 ; CLXXI, 1958, 60-82.

Le premier article expose la doctrine de l'Union hypostatique de Gilles de Rome ; le second la doctrine de nombreux maîtres de l'ordre des Ermites de saint Augustin (de Jacques de Viterbe 1307 à J.-L. Berti 1766), qui sont plus ou moins fidèles à Gilles de Rome, considéré comme chef d'école. L'A. ne relève aucune influence de saint Augustin. L'art. est intéressant pour l'histoire de l'Ordre. A. d. V.

PRÉDESTINATION

351. *Kritische Betrachtung der Praedestinations- und Praescienzlehre Augustinus, und der Scholastik (Duns Skotus und Thomas von Aquin)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, par Willi Schwarz, München, 1956, 112 p., dactylographiée.

Comme son titre l'indique, cette dissertation (non publiée) présente des observations critiques sur la doctrine qu'Augustin, Thomas d'Aquin et Duns Scot ont élaborée sur la prédestination et la prescience. La critique se place uniquement sur le plan de la logique ; le résultat, il fallait s'y attendre, est purement négatif. Utile comme exercice d'école (l'A. aurait fait excellente figure dans une université du XIV^e^ siècle...), appliquée à un sujet où Dieu et l'homme se rencontrent dans leur plus intime mystère, cette méthode n'est pas indiquée ; c'est le moins que l'on puisse dire. Et pourtant l'A. était sur la bonne voie, en exposant l'évolution de la pensée augustinienne dans ses diverses étapes... mais le facteur de cette évolution n'était pas la logique.

A. d. V.

352. *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, par Wolfhart Pannenberg, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 25 × 17,5, 150 p.

Cette étude est une thèse de doctorat en théologie à la faculté de Heidelberg. Dans le plan conçu par l'A. l'influence de la doctrine augustinienne sur la position des problèmes par la scolastique ne trouve guère de place ; elle est indirectement affirmée au chap. III, § 1, où D. S. se trouve confronté à la discussion entre Henri de Gand et Pierre Lombard sur l'interprétation augustinienne de *Rom.* 9, 13, à savoir si pour Augustin la foi d'une personne est un élément de sa prédestination ou bien une cause, de la part de cette personne, de sa prédestination. D. S. reste indécis sur la portée des rétractations d'Augustin à ce sujet, p. 69-70 et notes. Nous ne pouvons ici entrer plus à fond dans la thèse de Pannenberg, qui ne présente rien d'autre de spécifiquement augustinien. A. d. V.

353. *The doctrine of original sin according to Augustine of Rome* (Favaroni † 1443), par N. Toner, dans *Augustiniana*, VII, 1957, 100-117 ; 349-366 ; 515-530.

354. *The doctrine of justification according to Augustine of Rome* (Favaroni † 1443), par N. Toner, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 164-189 ; 299-327 ; 497-515.

355. *The Doctrine of Original Sin and Justification according to Augustine of Rome (Favaroni)* † 1443, par Nicholas Toner, Louvain, Augustinian Historical Institute, 1958, 24,5 × 16, 144 p.

Le texte des nos 353 et 354 se trouve réuni dans le volume mentionné sous le n. 355. — L'A. ne se cache pas d'avoir entrepris cette étude dans le but de réfuter A.-V. Müller, *Agostino Favaroni e la teologia di Luthero*, dans *Bilychnis* III, Roma 1914, 373-387, qui croit trouver dans la doctrine d'Augustin de Rome sur la prédestination des tendances nettement pré-luthériennes. L'intention polémique commande l'organisation de la matière et altère de-ci de-là la sérénité du ton ; mais l'exposé s'appuie sur une analyse sérieuse des textes, tous inédits, qui garantit l'orthodoxie de Favaroni sur les points incriminés. L'A. ne cherche pas à mettre en valeur une éventuelle influence de la doctrine augustinienne, bien que Favaroni cite Augustin, parfois pour le contredire comme au sujet des vertus des païens, p. 93 ; 99. L'intérêt de cette étude, pour nous, se trouve dans la mise au point d'une doctrine dont on a soutenu la tendance pré-luthérienne ; pour être négative dans ses conclusions, elle n'en est pas moins une contribution au problème de savoir quelle formation théologique Luther a pu recevoir des docteurs de son Ordre. A. d. V.

MARIE

356. *Monstra te esse matrem, Virgo singularis !* Zur Diskussion um Lk. 1, 34, par Johannes Bapt. Bauer, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 9, 1958, 124-135.

L'A. cherche à prouver, de manière convaincante à mon avis, que la question posée par Marie à l'ange, *Luc*, 1, 34, ne trouve pas son motif dans un propos (vœu) de virginité, qu'elle aurait fait, mais dans la difficulté réelle qu'elle voyait à accorder la maternité à elle offerte avec la loi qui défendait tout rapport marital entre fiancés. Ce n'est que dans une note p. 134, n. 25 que l'A. discute les témoignages d'Aug. que l'on a l'habitude de considérer comme le témoin principal d'une tradition contraire. Il fait remarquer qu'en plus de *De virg.*, 4, 6,; *Sermo* 225, 2 et 291, 5, universellement invoqués, il y a *Contra Iul.* V, 12, 48 qui semble les contredire de façon si péremptoire qu'il est difficile de croire qu'Aug. ait eu une idée bien claire sur la question. L'invoquer comme témoin principal d'une tradition exégétique de *Luc*, 1, 34 n'est pas de mise. A. d. V.

357. *The Fathers of the Church and the Immaculate Conception*, par Georges Jouassard, dans *The Dogma of the Immaculate Conception*. History and Significance. Ed. by Edward D. O'Connor, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1958, 51-85.

Nous ne retiendrons dans cet art. que ce qui regarde le témoignage de saint Augustin (p. 69-74), L'A. analyse deux textes augustiniens qui ont été parfois interprétés en faveur de l'Imm. Conception : *De natura et gratia*, xxxvi, 42 et *Op. imperf. adv. Iul.*, IV, 122. Ces textes doivent être rigoureusement expliqués comme des réponses

à des objections précises. Dans le premier il ne peut s'agir que de péchés personnels. Aug. maintient, sur la foi de la Bible, que tous ont été ou sont sujets au péché ; mais il excepte, de par son propre sentiment, qui est aussi l'écho du sentiment commun de l'Église, la sainte Vierge « pour l'honneur de son Fils ». Dans le second il s'agit nettement du péché originel. Julien le rejetait pour tous, mais afin d'embarrasser Aug. en appela au cas de la Vierge. Cette fois Aug. ne songe pas à lui concéder une exception, pour laquelle il aurait pu se référer aussi « à l'honneur de son Fils ». Sa réponse n'est pas bien claire, mais lue dans le contexte, elle semble dire que la Sainte Vierge, comme tout le monde, est née dans le péché, mais a cependant reçu la grâce de la régénération. Il est difficile d'y trouver une indication en faveur de l'Imm. Conception, si toutefois on veut rester fidèle à la doctrine générale d'Aug. sur la concupiscence. On ne peut qu'appuyer cette explication de l'A.

A. d. V.

358. *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter*, par Albert Fries, Thomistische Studien, VII. Band, Freiburg Schweiz, Paulusverlag, 1958, 24 × 16,5, XII-412 p.

Le *Mariale super « Missus est »* n'est pas d'Albert le Grand ; celui-ci n'a pas laissé d'œuvre systématique sur la Mère de Dieu, mais ses œuvres sont parsemées de pensées sur la Vierge Marie, qui dénotent une remarquable réflexion théologique. L'A. s'est imposé de les relever dans tous les écrits, imprimés ou manuscrits, que nous connaissons d'Albert ; et cela, autant que possible, dans leur ordre chronologique ; les redites inévitables sont largement compensées par la possibilité, ainsi créée, de suivre une évolution non négligeable. Ce livre mérite l'attention de notre Bulletin pour deux raisons : d'abord l'A. a le souci, invité souvent à cela par les textes, de marquer les rapports entre la pensée d'Albert et celle des Pères, parmi lesquels Aug. tient une large place ; ensuite parce qu'Albert lui-même mentionne souvent Augustin, soit pour s'appuyer sur lui, soit pour le contredire pour des motifs souvent empruntés à la philosophie aristotélicienne ou à la science biologique. L'A. ne se proposait pas d'étudier l'influence d'Aug. sur Albert ; il a cependant rassemblé assez de textes et suggéré, à partir de ceux-ci, assez de réflexions pour fournir un solide point de départ à une recherche spéciale sur le sujet. Voir *Autorenverzeichnis*, p. 403, s. v. Augustinus. A. d. V.

359. *La aportación inmaculista el los teólogos agustinos españoles*, par Salvador Gutiérrez, dans *Estudios Marianos*, 16, 1955, p. 199-232.

Après avoir rappelé la doctrine augustinienne du péché originel, puis les maigres données du docteur sur l'Immaculée Conception. l'A. montre comment, de ces données, les théologiens espagnols de l'Ordre ont pu tirer une interprétation positive.

ÉGLISE

360 *Totus Christus*. Studien über Christus und die Kirche bei Augustinus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, par Franz Egon, Bonn, 1956, VI-316 p., dactylographiée.

Cette dissertation (dactylographiée) ne présente que deux des quatre parties d'une étude sur le *Christus totus* ; elle laisse de côté les rapports de l'Église du Christ avec le sacrifice et les considérations finales sur les deux cités. La première partie est intitulée : Christus-Adam, et développe en trois chapitres 1) le parallélisme

formel entre l'humanité du Christ et l'humanité d'Adam ; 2) l'antithèse réelle entre l'humanité d'Adam et l'humanité du Christ ; 3) la réintégration de l'humanité d'Adam dans celle du Christ. La deuxième partie, Christus totus, analyse les divers aspects du Corps mystique dans les rapports *Caput-Corpus*, *Corpus-Membra* (ici le baptême et l'eucharistie), et *Caput-Membra*. Cette étude ne fait pas double emploi avec la thèse de Scholz (voir ce bulletin n. 346), qui aborde d'un autre biais, dans sa troisième partie, le problème du *Christus totus*. A. d. V.

361. *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, par Helmut Riedlinger, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Band XXXVIII, Heft 3, Münster, Aschendorff, 1958, 24 × 16,5, xxviii-416 p.

Une première partie de cette volumineuse étude sur : « la beauté sans tache de l'Église dans les commentaires latins médiévaux du Cantique des Cantiques », est consacrée aux sources des idées exprimées dans ces commentaires. Ces sources sont : la Bible et les écrits des Pères. Parmi ceux-ci nous trouvons saint Augustin (p. 51-62). L'A. ne parle pas de l'emploi qu'Aug. fait du C. des C. (voir La Bonnardière, *Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue des ét. august.* I, 1955, 225-237), mais de la doctrine sur l'Église qu'il a développée et précisée dans sa lutte contre les donatistes et les pélagiens : la sainteté de l'Église, malgré la présence de pécheurs dans son sein, en est l'un des points saillants. L'A. s'inspire des ouvrages de Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München, 1933, de Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954 et de Grabowski, *Sinners and the Augustinian Body of Christ according to St. Augustine*, dans *Theological Studies*, 8, 1947, 614-667 ; 9, 1948, 47-84 et semble bien leur emprunter ses références à Augustin. Le corps de l'ouvrage, où l'A. expose avec beaucoup d'érudition son vaste thème, n'intéresse pas particulièrement l'augustinisme. L'influence d'Augustin y est fréquemment signalée, voir Personenverzeichnis p. 408 s. v. *Augustinus*, mais sans insister sur les voies, directes ou indirectes, par lesquelles elle s'est exercée sur tel ou tel auteur. Ceci aurait d'ailleurs dépassé les possibilités de la recherche entreprise. A. d. V.

362. *Saint Augustin exégète de l' « Ecclesia-Virgo »*, par M. Agterberg, dans *Augustiniana*, VIII, 1958, 237-266.

363. *L' « Ecclesia-Virgo » et la « Virginitas Mentis » des fidèles dans la pensée de saint Augustin*, par M. Agterberg, dans *Augustiniana*, IX, 1959, 221-276.

364. *L' « Ecclesia-Virgo » et les « Sanctimoniales » d'après saint Augustin*, par M. Agterberg, dans *Augustiniana*, X, 1960, 5-35.

365. « *Ecclesia-Virgo* ». Étude sur la Virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum Angelicum de Urbe, par Marinus Agterberg, Héverlé-Louvain, Institut historique Augustinien, 1960, 24 × 16, 136 p.

Le vol. (n. 365) reproduit textuellement les articles (nos 362, 363, 364), qui en forment les chapitres : le bout de phrase tombé dans *Augustiniana*, X, 1960, p. 25, ligne 7-8, manque également dans le vol. p. 111. Le français sent la traduction ; il est généralement correct ; mais peut-on dire « exégété », vol. p. 10 ? et « dénonce »,

vol. p. 26, ne fait-il pas dire exactement le contraire de ce que l'A. a voulu exprimer ? On ne dit pas stadium, p. 108, mais stade ; on n'écrit pas « rend-t-elle », p. 76, ni « correspond-t-il », p. 98. Ces défauts matériels ne doivent pas empêcher d'apprécier la richesse multiple de cette étude, qui cherche à éclairer la formule : « Ecclesia in fide virgo est (*Sermo* 213, 7) ». Elle nous plonge dans ce monde d'images, empruntées à la Bible, par lesquelles Augustin prédicateur aimait à suggérer à ses fidèles les divers aspects du mystère de l'Église. Le plan en est fort simple, nullement à priori, mais inspiré par les textes. Dans le premier chapitre (n. 362), l'A. établit et explique les éléments de la formule : « Ecclesia in fide virgo est ». Il prend comme texte de départ le *Sermo* 93 qui commente *Matth.* xxv, 1-13 en liaison avec *II Cor.* xi, 2-3. Les premières conclusions générales sont les suivantes : par « foi » il faut entendre, non seulement l'ensemble des vérités à croire = *depositum fidei*, mais l'abandon total, l'appartenance sans réserve, fruit de la foi, de l'espérance et de la charité, de l'Église au Christ ; par « Église » il faut entendre la communauté des croyants pris comme une unité parce que liés entre eux par leur union au Christ ; et par « vierge » ? L'intégrité corporelle ? Mais la communauté des croyants, qui est dite « vierge », comporte des gens mariés, des veufs et des continents. Vierge doit donc vouloir dire autre chose : la virginité de l'âme qui possède le juste équilibre dans l'usage des cinq sens. Cette signification, Aug. la trouve dans la parabole des Vierges, *Matth.* xxv, 1-13. — Le deuxième chapitre (n. 363) va expliquer cette *virginitas mentis* des fidèles, par laquelle l'Église est vierge. Le texte pivot est *II Cor.* xi, 3, qu'Aug. commente à diverses reprises, en exploitant à fond le parallélisme entre l'Église et Ève, et l'intervention du serpent séducteur. De part et d'autre ce serpent pousse à l'erreur (hérésies), mais l'hérésie, fausse doctrine, erreur, est un péché d'orgueil et de concupiscence : dans l'esprit d'Aug. la connexion de ces trois éléments est nécessaire. La *virginitas mentis* doit s'expliquer dans cette perspective, tout comme son contraire, la fornication de l'âme. L'A. s'y emploie en mettant en œuvre l'anthropologie et la sotériologie augustiniennes, ce qui l'oblige à déterminer le sens de nombreux termes et expressions. C'est ici que la critique (l'A. ne se prive pas de discuter sur ces points les opinions des spécialistes) pourrait apporter des précisions et des compléments : je signale pour le sens de *spiritus-spiritualis*, *caro-carnalis*, W.-A. Schumacher, *Spiritus and spiritualis*. A Study in the Sermons of Saint Augustine, Mundelein, 1957 (voir *Bulletin augustinien pour* 1957, n. 307, dans *Revue des ét. aug.*, VI, 1960, 335-336) ; pour *simplicitas*, précisément dans *De gen. c. manich.* II, xiii, 19, Otto Hiltbrunner, *Latina Graeca*. Semasiologische Studien... Bern, 1958, p. 85-87 (voir *Bulletin aug. pour* 1958, n. 152 ; VII, 1961, 191-192). A propos de l'hérésie : si toute hérésie est péché, on pourrait se demander si, pour Aug., comme les canonistes du moyen âge l'ont prétendu (voir L. Buisson, *Potestas und Caritas*... 1958, p. 182-183 ; *Bulletin aug. pour* 1958, n. 221, VII, 1961, 262-263), tout péché dans lequel on s'obstine n'est pas une sorte d'hérésie. L'argumentation de l'A. (p. 48) en serait renforcée. La conclusion de ce chapitre est que la *virginitas mentis* des fidèles désigne, comme chez Ève, l'état de grâce (de justice) — le dernier chapitre (n. 364) expose la relation qu'Aug. voit entre cette virginité de l'Église et l'idéal de la virginité (au sens propre) des « sanctimoniales » ; à vrai dire, l'exposé dépasse de beaucoup ce thème, pour mettre en lumière des aspects importants laissés dans l'ombre. Pour Aug. la *Virgo-Ecclesia* serait concevable sans la présence effective dans l'Église de sanctimoniales (continentes au sens propre de virginité corporelle) ; par contre, aucune virginité vraie n'est concevable sans la *virginitas mentis :* elle en est l'épanouissement le plus parfait. Elle n'est donc pas le présupposé nécessaire à la virginité de l'Église, mais le plus beau fruit de celle-ci. L'A. fait remarquer qu'Aug. appelle vierge l'Église sur terre, jamais l'Église du ciel (p. 111). Il en voit la raison dans l'idée que la virginité est l'affranchissement (au sens actif, en devenir) de la concupiscence. Je me demande cependant, puisque nous sommes dans un monde

d'images, s'il ne faut pas en chercher aussi la raison dans *II Cor.* XI, 2-3, qui est la source de cette image. Il s'agit là de « fiançailles » ; le temps des fiançailles prendra fin au moment du retour de l'Époux (voir p. 24) ; ce sera alors seulement le moment du mariage, dans lequel évidemment l'image de vierge doit être abandonnée : alors la « femme-Église » sera sans tache ni ride, *Eph.* v, 27. A ce propos, la présence dans l'Ecclesia-virgo de pécheurs (qui par définition n'ont pas la *virginitas mentis*) soulève exactement le même problème que pose la sainteté de l'Église. L'A. s'en explique longuement dans la perspective augustinienne anti-donatiste. L'ambivalence du langage augustinien sur l'Église (p. 100) ne correspondrait-elle pas, en définitive, à l'impuissance d'exprimer en termes clairs la réalité complexe qu'est l'Église sur terre ? De propos délibéré l'A. a laissé de côté le parallèle entre l'*Ecclesia-Virgo* et la virginité de Marie. Quant à l'affirmation, p. 122, que Marie est la seule vierge qu'Augustin place au-dessus de l'Église, elle aurait besoin d'explication... n'est-elle pas en contradiction avec le texte cité en note à la même page ? — La recherche, que nous venons d'analyser dans ses grandes lignes, mérite l'attention de tous ceux qui s'occupent de l'ecclésiologie augustinienne. A. d. V.

366. *L'azione meritoria e la Chiesa.* Secondo il pensiero di Sant'Agostino, par G. Favara, dans *La Civiltà cattolica*, 1958, I, 361-369.

L'A. insiste, à la lumière de la doctrine augustinienne, sur la nécessité de l'appartenance à l'Église pour pouvoir mériter la vie éternelle ; il met évidemment à part ceux qui de bonne foi se trouvent de fait hors de l'Église visible.

367. *Espíritu e institución en la eclesiología de San Agustín*, par Michele Pellegrino, dans *La Ciudad de Dios*, CLXXI, 1958, 444-469.

Résumé fort clair et assez nuancé de la doctrine de saint Augustin sur l'Église, présentée sous son double aspect de réalité spirituelle et de réalité historique institutionnelle.

368. *Pentecost Sermon of St. Augustine on the Unity of the Church.* Translation, par Hugh Farmer, dans *The Life of the Spirit.*, 12, 1958, p. 353-358.

369. *L'Apostolo San Pietro* fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nelle Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia, par Antonio Rimoldi, Analecta Gregoriana, vol. XCVI, Series, Fac. Histor. Eccles., Sectio B, n. 18, Romae, apud Aedes Univers. Gregorianae, 1958, 24 × 16, XX-356 p.

Dans ce volume l'A. rassemble et discute tous les documents littéraires et archéologiques des cinq premiers siècles, qui concernent l'Apôtre Pierre. Nous mentionnons ici le chapitre qui traite de la place que la personne et la fonction de Pierre occupent dans les écrits d'Augustin (p. 137-145 spécialement) : l'exposé est assez schématique. L'A. passe en revue successivement l'exégèse augustinienne de certains passages évangéliques : *Matth.* XVI, 13-19 (cf. *Retract.* I, 20, 2) ; *Jean*, XXI, 15-20 ; *Jean*, XVIII, 10-11 (cf. *C. Faustum*, XXII, 70 : Petrus post hoc peccatum (épisode de Malchus) factus est pastor ecclesiae sicut Moyses post percussum Aegyptium factus est rector illius synagogae. Voir aussi pp. 317-320 : Il parallelismo Mosè-Pietro) ; rappelle l'opposition entre Aug. et Jérôme à propos de *Gal.* II, 11 ; énumère quelques faits, historiques ou légendaires, de la vie de Pierre mentionnés par Augustin ;

résume enfin les idées d'Aug. sur la primauté du siège de Rome en tant que siège de Pierre. L'allure schématique de l'exposé est en partie compensée par de nombreuses références, en note, aux textes augustiniens et à la littérature du sujet.

A. d. V.

370. *Prima sedes Roma Petri.* Essai d'interprétation d'une formule de Prosper d'Aquitaine, par R. Gantoy, dans *Revue bénédictine*, LXVIII, 1958, 114-118.

La formule se trouve aux vers 39 et 40 du *Carmen de ingratis :* mais *prima* (v. 39) s'y trouve séparé de *sedes* (v. 40) par *recidit.* Pour cette raison l'A. ne veut pas y voir une pure épithète ; ni dans *prima sedes* une manière de dire : le Siège apostolique. Quel sens donner à *prima ?* L'A. écarte le sens d'une antériorité chronologique, pour défendre un sens d'antériorité d'intérêt narratif, comme pour dire : *avant tout.* Prosper aurait voulu faire comprendre que le plus important dans cette controverse sur la grâce est que Rome s'est prononcée. A. d. V.

371. *S. Cypriaan : Het Heil in de Kerk*, par R. Hardowirjono, dans *Bijdragen*, XIX, 1958, 1-21 ; 137-161.

Le titre choisi pour cette étude « Le salut dans l'Église » veut être l'expression du contenu positif de la fameuse formule de S. Cyprien « Salus extra ecclesiam non est », Ep. 73, 21. Nous signalons cette étude dans notre bulletin, non pas parce que l'A. met de quelque façon Aug. en relation avec Cyprien, mais parce que de fait la doctrine cyprianiste de l'Église joue un rôle certain chez les adeptes et les adversaires du donatisme, comme le montre Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, 1958. Les deux auteurs aboutissent aux mêmes conclusions essentielles : Cyprien voit l'unité de l'Église comme une unité du salut, enracinée dans l'unité même de Dieu. Pour notre A. plus que pour Brisson, cependant, l'unité de l'Église n'est unité du salut que par ses relations au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; elle s'enracine dans la Trinité Sainte. Plus que Brisson aussi, l'A. s'appuie sur l'interprétation cyprianiste de textes scripturaires. A. d. V.

372. *Au sujet du salut des non-catholiques*, par Yves Congar, dans *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg), XXXII, 1958, 53-65.

L'A. caractérise quelques insuffisances dans le livre de R. Lombardi, *The Salvation of the Unbeliever* (trad. de la 4e éd. italienne, Rome 1949), Burns & Oates, 1956. Relevons des remarques utiles à la compréhension d'Augustin. Aug. ne pense pas à une « fides implicita » ; l'idée d'une « âme de l'Église », *telle qu'on la lui a parfois attribuée*, n'est pas de lui ; le salut pour lui est toujours en dépendance d'une connaissance positive de Dieu et des voies du salut (p. 59). La position théologique des questions chez Aug. est en fonction du monde *religieux* qu'il connaissait : les faits d'athéisme y étaient individuels et exceptionnels, l'évangile y était offert à la connaissance de tous ; un au-delà de la Chrétienté, où l'évangile serait inconnu, ne s'imposait pas à sa réflexion, ce qui expliquerait aussi la contradiction entre les positions théologiques des jansénistes et celles des jésuites au xviie siècle (p. 62-63). Signalons enfin l'évolution du sens de la formule « Extra ecclesiam nulla salus » ; appliquée aux personnes (Cyprien, Augustin) : sens négatif ; appliquée à l'Église comme institution divine (théologiens modernes) : sens positif (p. 64).

A. d. V.

373. *Credo sanctam ecclesiam catholicam*, par J.-N. Bakhuizen van den Brink, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, XLII, 1958, 194-226.

L'A. cherche à expliquer comment et pourquoi dans le 9e art. du Symbole apostolique, tel qu'il est en usage dans diverses confessions réformées, s'est glissé l'adjectif « chrétienne » à côté de « sainte, universelle », que porte le texte reçu (sanctam ecclesiam catholicam), et a parfois même remplacé « universelle ». La réaction contre Rome, qui se prétend église catholique, est loin de justifier ce phénomène. Il faut en chercher l'explication dans le sens théologique donné au terme d'*ecclesia* dans ses transpositions en langues germaniques et cela déjà avant la Réforme. Vu dans ce contexte, l'adjectif « catholique » devient superflu, comme Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.* II, Leipzig, 1900, p. 700, l'a déjà fait remarquer dans un autre contexte. L'exposé est extrêmement éclairant, mais dépasse les limites de ce bulletin. Afin de déterminer le sens de *catholicus* chez les Pères, l'A. est amené à parler aussi d'Augustin (p. 200-201). S'il faut croire Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897³, § 47, le texte du symbole dont se servait Aug. n'aurait pas comporté le mot « catholicam ». Mais il est rare qu'Aug. parle de l'Église sans lui donner cette épithète. Il s'en sert, selon l'usage commun (*De vera relig.* VII, 12 par ex.) pour la distinguer des assemblées des hérétiques et des schismatiques. Cet emploi négatif n'est que la conséquence du sens positif qu'Aug. donne au mot et sur lequel est basée en grande partie son ecclésiologie : le sens d'universalité « quotquot christiani fideles (... dans une même foi sans erreur au sujet de Dieu, dans une même charité fraternelle : *De fide et symb.* 21)... sunt in toto orbe terrarum : *serm.* 213, 7. Il est bien possible, comme l'A. semble le suggérer, si j'ai bien compris (p. 200), que l'ecclésiologie augustinienne soit de loin à l'origine du phénomène d'adjonction ou de substitution du terme « chrétienne », que l'A. cherche à expliquer. J'apprécie fort la remarque répétée de l'A. qu'il n'est pas de mise d'introduire à propos de tel Père la distinction moderne entre l'Église de la foi et l'Église empirique.

A. d. V.

374. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, par Joseph Ratzinger, München, Karl Zink, 1954. Compte rendu par Burkhard Neunheuser, dans *Archiv für Liturgie-Wissenschaft*, V, 2, 1958, 449-452.

Nous avons présenté l'étude de J. Ratzinger au *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 417 dans la *Revue des ét. august.* III, 1957, 201. Le compte rendu de B. Neunheuser mérite notre attention pour son analyse approfondie et ses remarques judicieuses au sujet de l'interprétation liturgique et cultuelle que Ratzinger présente au cours de son ouvrage.

375. *Haus und Volk Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, par Wolfgang Marcus. Preisaufgabe der Theol. Fakultät, München, 1951, (dactylographiée).

376. *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, par Franz Lau, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1952, 20 × 15, 96 p.

Voici un exposé de la doctrine luthérienne des « deux Royaumes » en elle-même, sans référence à saint Augustin, sauf p. 26-27. Bien plus que la théorie des « deux Glaives », dit-il, c'est l'image des deux « cités » augustiniennes qui est à l'origine des deux Royaumes de Luther ; mais celui-ci a complètement transformé le « Royaume terrestre » qu'il rattache au Christ. Quant à la « Cité de Dieu », il en fait une société purement spirituelle et invisible dont la réalité est fondée sur la foi seule,

tandis qu'Augustin identifie en fait « Cité de Dieu » et Église catholique visible. Cette identité, pourtant, n'est pas complète, note F. Lau, avec raison mais sans préciser : il y aurait intérêt à poursuivre la comparaison pour montrer ce qu'il y a de vrai dans la notion protestante d'Église invisible. F.-J. T.

377. *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmässigen Bedeutung*, par Paul Nordhues, Erfurter Theologische Studien 4, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1958, 23 × 15,5, xviii-250 p.

Celui qui, sachant combien la pensée de Thomassin, même après sa rupture avec Port-Royal au sujet de la grâce, reste imprégnée d'augustinisme, prendrait ce livre en main dans l'espoir d'y voir étudiée, textes à l'appui, l'inspiration foncièrement augustinienne de l'ecclésiologie de Thomassin, sera déçu. Cette inspiration y est affirmée à maintes reprises, mais le parallélisme des deux conceptions n'est esquissé qu'occasionnellement ; et je n'échappe pas à l'impression que l'A. ne connaisse la conception d'Augustin qu'à travers la littérature et non d'après les sources. Je ne veux pas en faire reproche à l'A. qui était parfaitement libre de concevoir son étude comme il l'entendait et dont le mérite est grand d'avoir avec patience et intelligence analysé les œuvres de Thomassin, qui n'a pas laissé de traité systématique de l'Église, pour en dégager l'idée qu'il se faisait de celle-ci dans sa signification dogmatique et dans sa fonction rédemptrice. Libre à l'augustinisant de faire, à partir de cette étude et en lui faisant crédit, le travail à rebours pour remonter à saint Augustin.

A. d. V.

HOMME — PÉCHÉ

378. *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, par Wolfgang Seibel, Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 14. Band, München, Kommissionsverlag Karl Zink, 1958, 24,5 × 16, xvi-206 p.

Si dans notre Bulletin nous signalons ce beau volume sur « la chair et l'esprit chez saint Ambroise », ce n'est pas parce que l'A. y esquisserait une comparaison avec les idées de saint Augustin sur le même sujet ou indiquerait des points de doctrine qui auraient influencé l'évolution d'Augustin. L'A. est préoccupé des sources d'Ambroise, non de son éventuelle influence. Mais c'est parc que nous sommes convaincu 1) que pareille étude serait à faire sur Augustin, 2) que celle-ci ferait bien de prendre, quant à la méthode, modèle sur la recherche de Seibel, 3) que, quant au fond, elle découvrirait d'assez nombreux points de contact entre la pensée d'Augustin et celle d'Ambroise, comme de récentes études l'ont montré dans d'autres domaines.

A. d. V.

379. *The Rise and Fall of the Individual*, par W.-P. Witcutt, London, S.P.C.K. 1958, 19 × 13, 198 p.

Dans ce petit vol., qui retrace en 194 pages l'histoire de la « montée et de la chute de l'individu » en face de la masse, des origines jusqu'à nos jours, l'A. soutient la thèse que seule la tradition judéo-chrétienne a reconnu et défendu la valeur de l'homme comme individu, comme personne ; elle seule peut encore la sauver de nos

jours. L'argumentation exploite une foule d'idées générales, parfois très pertinentes, toujours originales, souvent irritantes pour le lecteur averti. Le chap. II de la IIe partie (p. 106-139), consacré à Augustin et à son influence, ne manquera pas de soulever de nombreuses objections : Aug. y est présenté comme le père d'un christianisme ascético-rationaliste et cela parce que, à la suite de Nygren, l'A. explique le christianisme d'Augustin dans un sens purement platonicien.

A. d. V.

380. *El pecado heredado de Adán, ¿ pecado estricto ?*, par José Sagüés, dans *Estudios eclesiásticos* (Madrid), 32, 1958, 135-171.

L'A. se préoccupe de savoir si, d'après les sources de notre foi, le péché hérité d'Adam, le péché originel, est un péché au sens strict. A cet effet il analyse rapidement les données de la lutte antipélagienne et de ses prolongements, en Occident, jusqu'à Grégoire XVI ; la doctrine des Pères grecs et finalement les textes scripturaires se rapportant au sujet. Il s'étend assez longuement sur la question pélagienne proprement dite, de son début jusqu'au IIe concile d'Orange (p. 136-156) : exposé traditionnel, amplement suffisant du point de vue auquel l'A. s'est placé, mais qui n'apporte pas de précision sur les nombreux points obscurs restés en litige jusqu'à nos jours ; ainsi la réponse à Floëri, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, dans *Augustinus Magister*, II, 755-761, ne me paraît pas probante, p. 148. A. d. V.

381. *Die Bevorzugung des kleineren Uebels in moraltheologischer Beurteilung.* Ein problemgeschichtlicher Durchblick, par Richard Bruch, dans *Theologie und Glaube*, 48, 1958, 241-257.

L'A. fait l'histoire rapide de l'attitude des théologiens en face du problème constitué par le choix, entre deux maux, du moindre mal. Pour les Pères l'occasion de s'en ouvrir se présentait dans le commentaire de l'histoire de Lot, offrant ses filles pour éviter la honte à ses hôtes, *Gen.* XVII, 1-11, Aug. en traite, à ce propos, dans *Quaest. in Hept.*, I, 42 et *Contra mendacium*, IX, 20. Il pense que l'offre de Lot était condamnable. Gratien, *Décret*, I, 14, en appelle à Aug. pour condamner le choix du moindre mal quand il s'agit d'éviter par là que d'autres n'en commettent un plus grave. Le reste de l'art. ne mentionne plus Augustin. A. d. V.

382. *Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre*, par Julius Gross, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vierte Folge VI, LXIX. Band, 1958, 299-308.

L'A. analyse les œuvres de Cassiodore dans le but d'y découvrir en quelle mesure la doctrine de Cassiodore sur le péché originel et les problèmes annexes est fidèle à celle d'Augustin. L'A. prête une attention spéciale au Commentaire de l'*Ep. aux Romains*, connu sous le nom de Primasius, dans lequel Souter, *Pelagius' Expositions...* I, introduct. 319, a reconnu le texte amendé par Cassiodore (cf. *De inst.* VIII ; *PL* 70, 1119), du commentaire de Pélage. Nous ne pouvons donner ici que les conclusions de l'A., invitant le lecteur intéressé à prendre connaissance du texte ; il lui sera indispensable d'éprouver l'authenticité de la doctrine que l'A. présente comme étant celle d'Augustin, et qui ne laisse pas de m'inspirer quelques réserves. Voici les conclusions de l'A. : Cassiodore a réussi à purifier le commentaire de Pélage sur *Ep. ad Rom.* de la négation du péché originel et à y introduire les éléments essentiels de la doctrine augustinienne sur ce sujet. Par contre, ni dans ce commentaire ni

dans ses autres œuvres, Cassiodore ne parvient, comme il semble bien avoir eu l'intention de faire, à exposer l'augustinisme logiquement dans toutes ses conséquences. Au contraire, au sujet du pouvoir moral de l'homme naturel, de la volonté de salut et de la prédestination, là où selon toute apparence il exprime son idée personnelle, il avance des vues très apparentées à celles de Pélage et contraires à celles d'Augustin. Ces vues proviennent de la tradition antérieure à Aug. et ont sans doute eu encore trop d'emprise sur Cassiodore pour lui permettre une assimilation totale de la pensée augustinienne. A. d. V.

383. *Puntos para una psicología del pecado en la « Ciudad de Dios »*, par César Vaca, dans *Ensayos de psicología religiosa*, Biblioteca psicológica del Director espiritual, 6, Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1958, p. 283-299.

Repris de *La Ciudad de Dios*, vol. CLXVII (1954), *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, tomo II, p. 269-282 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nº 583, dans *Revue des ét. august.*, III, 1957, p. 327.

384. *¿ Por qué permite Dios el pecado ? La respuesta de San Agustín*, par Coy Agustín, dans *Proyección* (Granada), 4, 1957, p. 197-199.

385. *El pecado y los pecados en las Confesiones de San Agustín*, par César Vaca, dans *Ensayos de psicología religiosa*, Biblioteca psicológica del Director espiritual, 6, Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1958, p. 301-308.

Déjà paru dans *Revista Calasancia*, I, 1955, p. 67-72 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1955, nº 78, dans *Revue des ét. august.*, IV, 1958, p. 24.

386. *Das Wort der Antike. Das Alte Testament der Heiden*, par Johannes Baptista Bauer, dans *Bibel und Liturgie*, 23, 1955-56, p. 335-345.

Considérations sur la loi naturelle des païens, à partir du *Contra Faustum*, XIX, 2, qui reprend *Rom.* II, 14-15.

387. *Michaël Baius. Zijn leer over de mens.* Avec un résumé, par J.-P. van Dooren, Van Gorcum, Assen, 1958, 22 × 15, viii-128 p.

Van Dooren note avec raison que Baius s'est inspiré surtout de saint Augustin, et il le montre tout au long de son exposé, spécialement p. 48-52 et 69-74 pour la doctrine de la concupiscence liée au péché originel. En remontant ainsi à Aug., Baius rencontrait les protestants et il s'accorde avec eux surtout pour décrire l'état de l'homme avant le péché ; mais, ajoute J. van D., il s'en distingue nettement sur la nature du péché originel et les notions de justice et de grâce ; s'il s'opposait aux théologiens scolastiques, c'est qu'au lieu de partir comme eux de concepts abstraits (nature humaine et ses exigences, par ex.), il reprenait le point de vue augustinien, plus vivant et concret. Cette interprétation assez nouvelle de Baius demanderait plus ample vérification ; il faut se garder, en tout cas, de chercher le sens authentique de la pensée augustinienne dans le baïanisme qui en est une déviation : cf. F. Cayré, *Patrologie*, éd. 1955, II, p. 758-762. F.-J. T.

GRÂCE

388. *St. Augustine's Doctrine of Grace,* par Aelred Graham, dans *Christian Thougt in Action,* London, Collins, 1958, 20,5 × 15, 159 p., 129-159.

Cet art. sur « la doctrine de la Grâce de saint Augustin » a paru en 1946 dans *Eastern Churches Quarterly.* De l'aveu même de l'A. (p. 134, n. 1), l'essentiel de l'exposé doctrinal et des références aux textes a été emprunté à E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, 1929, spécialement pp. 171-210 ; les éléments historiques et les considérations sur l'expérience personnelle d'Aug., de Pélage, de Caelestius et de Julien d'Éclane, qui forment une petite introduction (129-134), à Harnack, *History of Dogma,* vol. V (cf. *Dogmengeschichte,* III⁴, 1910, p. 168 suiv.).
A. d. V.

389. *Saint Augustine's Doctrine of Sanctifying Grace,* par James A. Weisheipl, dans *Theologica* (Braga), II, 1957, 83-102.

Le texte anglais (qui fourmille de fautes d'impression) est doublé de sa traduction portugaise. Le but manifeste de l'A. est de faire agréer la doctrine augustinienne de la grâce aux théologiens modernes. Il connaît bien les disputes « De auxiliis » ; m'est avis qu'en introduisant dans sa recherche les catégories d'une théologie postérieure à Aug., celles de grâce sanctifiante et de grâce actuelle, il risque de prolonger ces disputes. Peut-on vraiment soutenir que dans ses dernières années Aug. était principalement préoccupé de grâce actuelle (p. 88) ? Une analyse critique et objective de la doctrine augustinienne de la grâce, que l'A. réclame (p. 87) devrait pouvoir s'abstraire d'une problématique et d'une formulation qui sont étrangères à Augustin.
A. d. V.

390. *La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin,* par Henri Rondet, dans *Recherches augustiniennes,* I (supplément à la *Revue des études augustiniennes,* IV), 1958, 303-315.

L'A. cherche dans la correspondance de saint Aug. quelques aspects de sa théologie de la grâce. L'ordre chronologique des lettres commande l'ordre de l'exposé et permet, sinon de découvrir l'évolution d'une doctrine, du moins le glissement de l'intérêt sur tel ou tel point nouveau. Il était inévitable de faire appel à d'autres œuvres d'Aug. pour éclairer la doctrine occasionnelle contenue dans sa correspondance. L'article nous donne l'impression de n'être qu'une ébauche : il invite à une recherche plus détaillée et plus approfondie.
A. d. V.

391. *Grace and Spirit in the Augustinian Tradition,* par David C. Shipley, dans *Anglican Theological Review,* XXXVII, 1955, 241-249.

L'A., professeur de théologie à l'université méthodiste de Dallas (U.S.A.), s'appuie sur N.-P. Williams, *The Grace of God,* 1930, pour proposer l'identification de « grâce » et d' « esprit » (Saint-Esprit), identification dont il attend beaucoup de bien pour la théologie de la grâce et pour l'œcuménisme. Williams avait reproché à Aug. d'avoir déformé les concepts pauliniens et néo-testamentaires de « grâce » et de « pneuma », d'avoir surtout favorisé la tendance de faire de la grâce, à l'intérieur de l'homme, une entité en soi, distincte du *pneuma ;* tendance qui dans la tradition augusti-

nienne du XVI-XVII^e siècle aurait atteint sa réalisation. Toutes ces affirmations exigeraient une étude historique et dogmatique, qui mènerait très loin. L'A. semble croire que *pneuma, spiritus* signifie toujours Saint-Esprit ; j'ai l'impression qu'il donne ce sens même à *spiritus* dans le titre « De spiritu et littera ». On est ébahi de voir proposée comme une union hypostatique, en faisant appel à Chalcédoine !, la présence du *pneuma* (= Saint-Esprit) dans l'homme. A. d. V.

392. *La spiritualità dell'immagine nei Patri della Chiesa,* par Michele PELLEGRINO, dans *Asprenas* (Napoli). V, 1958, 324-347,

Le sujet de cet article — qui vise surtout une théologie de vie spirituelle — a été inspiré par la lecture de W.-J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria,* Woodstock, 1957 (voir : *Revue des étud. aug.,* IV, 1958, 75-76 et *Bulletin aug. pour* 1957, n. 373, *ibid.,* VI, 1960, 370). La plupart des citations lui ont été empruntées ; de là la prépondérance des témoignages grecs ; les Pères latins n'ont pas été oubliés pour autant, ni saint Augustin. Il n'était pas dans l'intention de l'A. d'approfondir la spiritualité de l'image dans S. Augustin.

A. d. V.

393. *Le Don de Dieu,* par E. BAILLEUX, Thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Lille, 1958 (dactylographiée).

Approfondissement théologique sur la présence de Dieu dans les âmes. L'A. en appelle aux Pères grecs et aux Pères latins pour expliquer la présence et le rôle de chacune des Personnes divines à l'intime de nos âmes (voir le résumé de cette thèse dans *Mélanges de science religieuse,* XVI, 1959, p. 71-73).

394. *Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th century on the nature of actual grace,* par Winfrid BOCXE, dans *Augustiniana,* VIII, 1958, 356-396.

395. *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace,* Pars Dissertationis ad Lauream in facultate S. Theologiae apud Pont. Athenaeum « Angelicum » de Urbe, par Winfrid BOCXE, Héverlé-Louvain, Augustinian Institute, 1958, 24,5 × 16, 100 p.

Le vol. (n. 395) reproduit textuellement l'art. (n. 394), p. 13-53; il comporte en plus une préface, une bibliographie p. 1-10, un index du plan entier de la dissertation, p. 12, et un appendice de sources jusqu'ici inédites, p. 55-99. L'A. nous avertit que le seul but de son étude est d'exposer objectivement la doctrine de la grâce actuelle d'après les Augustiniens du XVIII^e siècle, nommément de Berti, Bellelli et Noris, qui sont d'ailleurs dans la tradition théologique de l'Ordre. La terminologie de l'école augustinienne est, dans son ensemble, commune aux théologiens de la grâce des XVII^e et XVIII^e siècles ; mais le contenu en est très différent d'après les diverses écoles et c'est précisément cette différence qui oppose ces écoles en d'âpres luttes. L'A. s'efforce de préciser, d'après les textes, le contenu doctrinal de la terminologie de ses auteurs. Il évite intentionnellement d'entrer dans la polémique, qui forme le climat historique dans lequel la doctrine « augustinienne » de la grâce se développe et s'affirme comme conforme à la doctrine de saint Augustin et en même temps étrangère au jansénisme : les œuvres des auteurs étudiés sont elles-

mêmes presque toutes des œuvres polémiques, visant la défense de ces deux points. De ce fait, les conclusions de l'A., pour être vraies, ne sont que partielles. Elles peuvent être le point de départ d'une étude plus élargie tenant compte des conditions historiques de l'élaboration de la doctrine de l'école « augustinienne » sur la grâce ; la terminologie dont elle se sert n'est pas en tout d'origine augustinienne : la notion d'une grâce *actuelle*, en particulier, sans parler des divers qualificatifs dont on cherche à l'enrichir, n'entre pas facilement dans le système de saint Augustin. A. d. V.

396. *La doctrine du P. Marín-Sola sur la grâce est-elle une concession au molinisme ?* par G. Bavaud, dans *Revue Thomiste*, LVIII, 1958, 473-483.

Relevons simplement dans cet article deux remarques connexes et dignes d'une recherche ultérieure : le Docteur angélique s'inspire beaucoup plus de saint Augustin que ne l'imagine le P. Marín-Sola (p. 473) ; les thomistes n'ont pas assez souligné le rôle important que joue la doctrine augustinienne de la *massa damnata* dans les œuvres de saint Thomas (p. 478).

397. *El Concepto de « vida » en los Tratados sobre Juan de San Agustín*, par J.-A. Trigueros, Dissertatio Pontificiae Universitatis Gragorianae, 1957 (dactylographiée).

SACREMENTS

398. *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, par Joachim Jeremias, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 23 × 15, 128 p.

399. *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, par Charles Journet ; « Textes et études théologiques », Desclée de Brouwer (Paris), 1958, 20 × 12, 196 p.

400. *Le baptême des enfants et les Limbes. A propos d'un document pontifical récent*, par L. Renwart, dans *Nouvelle Revue théologique*, 80, 1958, 449-467.

401. *La fe de l'Església en el Baptisme dels infants. Procés de la solució teològica de sant Agustí*, par Jordi M. Pinell, dans *Qüestions de Vida cristiana*, 2 (Biblioteca-Vida cristiana, 4), Abadía de Montserrat, 1958, 31-44.

Le baptême des petits enfants et le sort de ceux qui meurent sans l'avoir reçu posent un problème toujours actuel où les théologiens rencontrent tous saint Augustin parmi les témoins de la foi et de l'enseignement de l'Église. J. Jeremias, théologien protestant de l'Université de Göttingen a compulsé les témoignages des premiers siècles chrétiens : la liste des sources, p. 11-22, commence à *I Cor.*, I, 16, en l'an 54 et mentionne pour finir, n° 40, saint Augustin « en de nombreux écrits ». Cette enquête, objective et d'esprit rigoureusement critique, conclut à l'existence de la pratique constante, remontant aux Apôtres, de conférer le baptême aux petits enfants. Mais il y a une *crise* au III^e^-IV^e^ siècle, affectant surtout les classes bourgeoises où même les parents chrétiens retardent le baptême de leurs enfants jusqu'à leur âge mûr. Tels les cas signalés p. 103-104, S. Basile, S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme et Rufin, les deux Grégoire, de Nazianze et de Nysse et S. Augustin qui s'en plaint dans ses *Confess.*, I, XI, 17-18. Comme lui d'ailleurs tous les grands docteurs ont condamné cet abus et la crise a été surmontée. — On pourrait discuter une ou deux interprétations de détail, par ex. p. 46-48 et 54, sur les coutumes bap-

tismales des premières familles chrétiennes ; mais la convergence des preuves venant de témoins indépendants établit solidement la tradition apostolique sur laquelle se fondent les anciens Pères pour justifier le baptême des petits enfants. — Ch. Journet étudie le problème du point de vue catholique. Partant du principe que Dieu, par Jésus-Christ, « veut sauver tous les hommes », d'une volonté efficace pour tous, mais inégalement réalisée en chacun, il détermine en formules nettes et techniques de théologie thomiste, d'un côté, la part surabondante des enfants morts baptisés ; de l'autre, les secours « dus » (et accordés par l'intermédiaire du Christ) à tous les enfants non baptisés, soit au moment de l'éveil de leur raison soit dans les « Limbes » s'ils meurent sans baptême. Puis il signale de récents essais de solution, protestants ou catholiques, où il décèle des « déviations » qu'il corrige à la lumière des décisions du Magistère catholique. De celui-ci, il cite les principaux enseignements, p. 139-174 depuis les Apôtres jusqu'aux derniers papes ; l'autorité de saint Augustin y est clairement précisée, p. 151-152 ; la valeur dogmatique du canon 3 du concile de Carthage en 418, écho de sa doctrine sur le présent problème, est bien défendue, p. 158 et 160-164. L'ouvrage est un bon guide pour reconnaître en ces questions difficiles, et les fondements de la foi, et les directions favorables au vrai progrès dogmatique. — L. Renwart reprend lui aussi l'examen des récentes tentatives pour « ouvrir le ciel aux petits enfants », mais faites par des théologiens catholiques qui tous excluent les erreurs pélagiennes. Il n'indique pas la sage position de Ch. Journet (les deux auteurs semblent s'ignorer) ; mais il s'en rapproche en ses conclusions fort modérées. Il relève surtout le point assez subtil où se concentre l'attention de plusieurs théologiens catholiques : Ce n'est ni *avant*, ni *après* la mort des petits enfants qu'il faut placer la grâce de lumière et de choix offerte par la Providence aux âmes des non-baptisés, c'est *au moment même de la mort*, ce qui, à son avis, faciliterait peut-être la solution des objections tirées des Pères et du Magistère. R. ne cite guère saint Augustin, sinon pour noter avec raison, p. 455, que le concept de « nature pure » est chez lui totalement absent. Mais il aurait pu invoquer les réflexions profondes sur l'instant de la mort ,du *De civ. Dei*, XIII, 9 et 11, (B. A., 35, p. 269 et 275) dont la conclusion appliquée à notre cas pourrait s'énoncer ainsi : « On ne saurait rien faire en cet instant indivisible qui, à la fois, termine l'état de voie et commence l'état d'âme séparée ». L'acte d'illumination et de choix qu'on voudrait y mettre le diviserait fatalement, car, dit saint Augustin (p. 277), le *passage* est *sans durée*, du passé au futur, du temps à l'éternité. Il reste que cet article, bien documenté, montre l'intérêt que suscite toujours ce problème. — J. Pinell, en catalan, souligne le rôle de la foi dans le baptême, et, pour les petits enfants, celui de la foi de l'Église. Il montre comment saint Augustin, ayant posé le problème dès 387-388 dans *De quant. animae*, XXXVI, 80, B. A., 5, 394, le reprend vers 400 en *De baptismo cont. Donat.*, IV, XXIII, 30-XXIV, 31 ; puis en 412 dans *De peccat. meritis et remiss.*, I, XIX, 25 ; en 413, dans les *Serm.* 115 et 294 ; en 414 dans le *Serm.* 176 ; la solution se trouve enfin dans *Epist.* 98 *ad Bonifacium*, n. 3 (lettre écrite vers 416-417 selon Pinell, bien que les Mauristes la placent vers 408), confirmée d'ailleurs par *In Ioan. Ev.*, tr. 80, n. 3 ; l'explication est fondée des deux côtés sur la présence d'une foi habituelle versée par le sacrement et l'Esprit-Saint dans l'âme du petit enfant baptisé. La comparaison de tous ces textes est fort instructive pour saisir le progrès de la pensée augustinienne. F.-J. T.

402. *Doopleer en doopprактijk*, par J.-N. Bakhuizen van den Brink, dans *Kerk en Eredienst*, XIII, 1958, 3-31.

L'A. expose les rapports entre la doctrine du baptême et la pratique du baptême, pour répondre à ceux qui, dans certains milieux protestants, voudraient soit supprimer le baptême des enfants, soit laisser libre le choix entre baptême des enfants

et baptême d'adulte, soit encore supprimer simplement le baptême. Notre intérêt est éveillé par le recours de l'A. à la doctrine et à la pratique des Pères, spécialement d'Augustin. Celle-ci me semble fidèlement exposée, bien que les mêmes expressions, employées par un catholique ou par un réformé, puissent être chargées de sens différents. Comme l'A., je suis convaincu qu'il est difficile d'exprimer dans une formule technique la conception augustinienne de la causalité des sacrements, donc du baptême : la formule « ex opere operato », née d'une méthode de penser étrangère à Augustin, ne doit pas être employée à cet effet. Il m'est plus difficile de comprendre — donc de juger — le rapport que l'A. met entre la foi « qui justifie » et le baptême qui, d'après lui, à juste titre et à la suite d'Aug., incorpore dans l'Église corps du Christ. Quelques expressions, mais contredites ou corrigées ailleurs, laisseraient entendre que justification, effet de la foi, et incorporation dans l'Église, effet du baptême, seraient séparables. Sur ce point l'argumentation de l'A. contre ses adversaires « domestiques » me semble présenter une faille. Point difficile entre tous, avouons-le. Pour en sortir il faut bien faire appel, comme le fait Augustin, à la pratique de l'Église qui est une des normes de la foi ; l'A. l'admet indirectement p. 19 et 31. Ainsi la doctrine et la pratique du baptême engage l'ensemble d'une doctrine du péché et de la grâce, de l'homme et de l'Église. L'A. en convient. S'il en parle, en s'appuyant entre autres sur Augustin, c'est du point de vue de l'Église réformée : sous des expressions identiques le lecteur catholique entendra d'autres réalités. Il contestera par exemple l'interprétation du libre arbitre augustinien dressée en passant par l'A. p. 14 et note 2, contre Cyrille d'Alexandrie. A. d. V.

403. *La Confirmation chez les Pères*, par Joseph Lécuyer, dans *La Maison-Dieu*, n° 54, 1958, 23-52.

Laissant de côté les problèmes d'ordre liturgique ou historique que pose la Confirmation, l'A. s'attache à en approfondir le mystère, en prenant les Pères pour témoins. Le témoignage d'Aug. est invoqué à plusieurs reprises : pour le don de l'Esprit par l'imposition des mains (p. 31) ; pour la distinction entre la régénération *dans* l'Esprit et sa nourriture *de* l'Esprit (p. 31-32) ; pour la double onction de l'Esprit, correspondant à la double onction du Christ (p. 34) et la double réception de l'Esprit par les Apôtres. L'appel à ces témoignages reste occasionnel et ne prétend pas épuiser la doctrine augustinienne sur le sujet. A. d. V.

404. *Esquisse d'une histoire du sacrement de Pénitence*, par Henri Rondet, dans *Nouvelle Revue théologique*, 80, 1958, 561-584.

L'esquisse exploite principalement l'art. de Vacandard, *Confession*, dans D.T.C. III. Le rôle d'Augustin dans l'évolution de la doctrine et de la pratique pénitentielle est bien indiqué, mais fort sommairement. Pas de points de vue nouveaux.

405. *Textos Eucarísticos Primitivos.* Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, con introducciones y notas por Jesús Solano. I : Hasta fines del siglo IV. II : Hasta el fin de la época patrística (s. VII-VIII). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Editorial Católica, 1952 et 1954, 20 × 14, xl-754 et xx-1010 p.

Dans cette énorme et louable compilation, saint Augustin occupe les pages 105-284 du t. II ; presque autant que saint Jean Chrysostome. Plusieurs index facilitent la consultation : analytique (t. II, p. 830-984, précédé de sa propre table des

matières !), scripturaire, onomastique (double : auteurs modernes cités, écrivains ecclésiastiques). On ne peut se défendre d'admirer la présentation élégante, la typographie claire et presque impeccable, même dans les extraits grecs, le choix judicieux des illustrations, fort réussies dans un format si réduit. Signalons enfin, au début de chaque tome, la table des sigles employés. L. B.

406. *Sacraments and Worship. Liturgy and Doctrinal Development of Baptism, Confirmation, and the Eucharist*, edited with Commentary by Paul F. Palmer, S.J., (Coll. Sources of Christian Theology, vol. I), Westminster, Maryland, The Newman Press, 1955, 23 × 15,5, xxiv-227 p.

Ce volume est un *enchiridion* destiné à des étudiants en théologie. On y trouvera de très nombreuses citations d'extraits de saint Augustin sous les titres : adoration de l'Eucharistie ; union eucharistique ; réception de l'Eucharistie ; la vie sacramentelle du Christ ; le signe sacramentel ; les sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi ; l'Eucharistie, vrai sacrifice ; nature du sacrifice ; sacrifice des chrétiens ; l'enseignement sacramentel ; « spiritus est qui uiuificat, *caro* non prodest quidquam » (Jn. 6, 64). G. F.

407. *L'Eucaristia e i Padri africani*, par C. Boyer, dans *Eucaristia*, Il Mistero dell'Altare nel Pensiero e nella Vita della Chiesa, a cura di Mons. Antonio Piolanti, Roma, Desclée & C^ie^, 1957, 165-171.

L'A. donne une rapide synthèse de la doctrine de saint Augustin sur l'Eucharistie, d'après les meilleurs auteurs qui ont traité le sujet.

408. *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padri*, par Pelagio Visentin, dans *Studia Patavina*, 3, 1958, 386-402.

Dans cette étude une grande partie est consacrée à la doctrine de saint Augustin (p. 393-400). Ce qui nous y a plu est la méthode de l'A. : il évite d'interpréter les textes augustiniens à partir de concepts, élaborés par la théologie postérieure, ce qui est très important surtout quand il s'agit de la doctrine sacramentelle. Beaucoup d'auteurs se sont trompés sur le sens de l'interprétation par les Pères d'*Eph.* V, 32. Chez Aug. ce texte doit être vu en rapport avec *Gen.* II, 24, ce qui est d'ailleurs conforme à saint Paul. L'état de mariage (chrétien, certes, mais peut-être aussi naturel) entre dans l'ordre figuratif du mystère de l'union du Christ avec son Église, dans le mystère total de la Rédemption. Il n'en est pas moins une réalité en lui-même qui tire précisément de ce rapport figuratif un ensemble de qualités, qui plus tard seront interprétées comme caractéristiques du sacrement au sens moderne.

A. d. V.

409. *L'indissolubilité du mariage.* Étude Historico-Canonique, par J.-B. M. Mayaud, Strasbourg-Paris, F.-X. Le Roux, 1952, 25,5, × 17, 200. pp.

Au chapitre iii, qui traite de l'indissolubilité du mariage dans la tradition, l'A. rapporte le témoignage d'Aug. avec quelques détails, p. 78-80 : il croit pouvoir discerner une évolution dans sa doctrine (je parlerais plutôt d'une hésitation, d'une suspension de jugement sur une question qu'il n'a pas maîtrisée dès le début), mais je ne vois pas, à la référence indiquée p. 78, n. 124 *De Adulterinis Conjugiis*, 1 seq.,

qu'Aug. y permette à l'époux trompé de répudier et de se remarier; à mon avis, Aug. y discute les conséquences de l'opinion de son consulteur Pollentius, mais ne la fait pas sienne. L'A. connaît l'ouvrage de Peters, *Die Ehe nach der Lehre des heiligen Augustinus*, 1918 ; semble ignorer l'ouvrage plus fouillé et plus récent de B. Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris, 1930², sur lequel se base en grande partie F. Delpini, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V*, 1956. Les deux auteurs affirment la constance de la doctrine augustinienne sur ce point. L'histoire de l'exégèse augustinienne de *Matth.* XIX, 9, aurait pu éclairer davantage l'exposé de l'A.

A. d. V.

410. *La Iglesia española y el concubinato hasta el siglo X*, par A. Mostaza Rodríguez, dans *Anthologica annua*. Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, t. VI, 1958, 183-230. Roma, Iglesia Nacional Española, 1958, 478 p.

Le droit romain reconnaissait comme un vrai mariage certaines unions concubinaires ; Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon le Grand comme plus tard le Ier concile de Tolède considéraient eux aussi comme vrai mariage un certain concubinat monogame et permanent.

VERTUS

411. *La Teologia de la Caridad en Santo Tomás de Villanueva, maestro de espiritualidad agustiniana*, par Argimiro Turrado, dans *La Ciudad de Dios*, CLXXI, 1958, 564-598.

L'A. expose la théologie de la charité selon saint Thomas de Villeneuve, appelé à bon titre maître de spiritualité augustinienne. Par spiritualité augustinienne, que l'A. cherche à définir dans les dernières pages, il faut entendre à la fois la spiritualité vécue dans l'Ordre augustinien et une spiritualité qui s'inspire de la doctrine de saint Augustin. Ce second point est amplement mis en lumière à propos de la théologie de la charité selon Thomas de Villeneuve. Ce dernier, cependant, emprunte des éléments d'exposition à la systématisation de saint Thomas d'Aquin.

A. d. V.

412. *The moral problems of fraternal, paternal and judicial correction according to St. Augustine*, par Godephridus Keating, Dissertatio Facultatis theologicae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma, 1958.

413. *La Espera y la Esperanza*. Historia y Teoría del Esperar humano, par Pedro Laín Entralgo, secunda edición revisada, Madrid, Revista de Occidente, 1958, 23 × 16, 618 p.

La première édition est de 1957 : le succès du volume, bien mérité, a nécessité en moins d'une année une nouvelle édition. L'A. y parle de l'espérance, non du point de vue théologique, mais du point de vue anthropologique et sous forme d'une sorte d'histoire littéraire de l'espérance. Il faudra en tenir compte en lisant les pages consacrées à saint Augustin, 54-85. L'exposé s'organise autour des *Confessions* et de la *Cité de Dieu*, les premières donnant occasion et matière à parler de l'espérance

de l'individu, la seconde de l'espérance en fonction de l'histoire de l'humanité, les idées pivots étant la mémoire, le temps et l'histoire. L'étude se prête difficilement à une analyse ; la lecture en est très profitable. A. d. V.

414. *La nature vertueuse de l'espérance*, par S. Pinckaers, dans *Revue thomiste*, LVIII, 1958, 405-442 ; 623-644.

Cette étude, qui prend son point de départ chez Pierre Lombard, n'intéresse l'augustinisme que par certains rapprochements occasionnels avec l'*Enchiridion* de saint Augustin : p. 405, le Lombard, Sent. III, d. 26, reprend la doctrine de l'*Enchir.* 8 en ajoutant l'exposé de quelques problèmes de son temps (p. 641) ; la deuxième partie du *Compendium theologiae* (St. Thomas — Raynald de Piperno) : *de spe*, se présente comme un commentaire du *Pater*, idée vraisemblablement empruntée à l'*Enchir.*, ou Aug. voit dans le Symbole et le Pater comme l'expression des vertus théologales. La grande scolastique envisage l'espérance d'un point de vue inspiré de principes aristotéliciens. A. d. V.

415. *Espérance et Vie chrétienne*, par Ph. Delhaye et J. Boulangé, Coll. Rencontre de Dieu et de l'Homme, vol. III, Tournai, Desclée, 1958, 19,5 × 14,5, 318 p.

Dans cette étude historique de l'espérance les AA. analysent le *Liber de fide, spe et caritate (= Enchiridion)* d'Augustin (p. 115-123) et éclairent l'image dogmatique un peu floue, obtenue par cette analyse, par des traits empruntés au *sermon* 157 et à quelques interprétations allégoriques de textes scripturaires (p. 123-137). Ils découvrent ainsi chez Augustin une théologie de l'espérance fortement influencée par l'Écriture sainte et surtout par S. Paul, qui sera le point de départ de nombreux développements ultérieurs. A. d. V.

416. *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, par Gabriel Bullet. Studia Friburgensia, nouv. série, 23, Éd. Universitaires, Fribourg (Suisse), 1958, 23 × 16, xiv-182 p.

Dans cette étude de théologie thomiste, l'A. indique d'abord l'origine historique du problème, quand la notion philosophique de *vertu morale* rencontra l'idéal évangélique développé par les Pères. Il consacre un § (p. 31-44), à saint Augustin pour lequel toute vraie vertu est une forme de charité ; et en exposant la solution de saint Thomas, il montre que ce dernier a « admirablement mis Aristote au service de saint Augustin » (p. 104). Voir le compte rendu complet de cet ouvrage dans *Rev. des études august.*, V, 1959, p. 454-455. F.-J. T.

417. *Egkrateia.* 5. *Les Latins. Saint Augustin.* 6. *Conclusion*, par Pierre-Thomas Camelot, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXV, Eadmer-Église, Paris, Beauchesne, 1958, col. 365-370.

Les latins traduisent *egkrateia* par *continentia* et ont la tendance à restreindre le mot à la continence charnelle : d'où le nom de *continentes* réservé à ceux qui font profession de chasteté : cf. Aug. *Ep.* 61, 2 ; *sermo* 354. Cependant les personnes mariées trouvent leur place parmi les *continentes* à côté des vierge et des veuves. L'A. analyse spécialement le *De continentia* de saint Augustin, où *continentia* a également un sens plus général de maîtrise et de modération des appétits sensibles quels qu'ils soient. Aug. intériorise la continence en en plaçant la source dans le cœur : cela lui permet

d'une part d'apporter des précisions psychologiques et de former un jugement moral plus sain, d'autre part de maintenir la valeur du corps, partie intégrante de l'homme que le Sauveur a assumé : d'où la modération et l'équilibre de l'ascétisme augustinien. A. d. V.

418. *Den kristna etikens dialektik såsom historisk fenomen*, par Åke Petzäll, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 34, 1958, 299-313.

419. *Dieu ne commande pas l'impossible. Le principe chez St. Augustin et au concile de Trente*, par Gérard Payot, Dissertatio Facultatis theologicae, Athenaeum Angelicum, Roma, 1958.

420. *L'humilité chez l'apôtre saint Paul*, par Georges Gratseas, Diplôme d'études philosophiques et théologiques, Faculté de théologie de Lille, 1958, 279 p. (dactylographié).

421. *Friendship in Saint Augustine*, par Marie Aquinas McNamara, « Studia Friburgensia », New Series, 20, The University Press, Fribourg Switzerland, 1958, 23 × 15, 231 p.

L'amitié tient une grande place dans la vie et la doctrine de saint Augustin : pour le montrer, l'A. suit une méthode avant tout historique : elle étudie nommément tous les amis d'Aug. pour déterminer leur forme d'amitié ; car cette riche galerie est ordonnée et marque une évolution dans la notion et la vie d'amitié d'Aug. Le premier chap. jusqu'à la conversion, montre surtout dans le cercle familial (y compris la mère d'Adéodat et son fils) puis, avec Nebridius, Alype, l'ami anonyme de *Conf.*, IV, IV, 7-VIII, 13, un idéal inspiré du *De amicitia* de Cicéron. Cette forme d'amitié païenne se christianise à Milan avec Simplicien, saint Ambroise, Romanien, Verecundus et le groupe de Cassiciacum ; on y voit en particulier l'amour filial envers Monique évoluer jusqu'à devenir la profonde amitié chrétienne d'Ostie. Le chap. central consacré à l'âge mûr (p. 96-193) montre en action une telle amitié où l'union des âmes en confiance mutuelle est jugée impossible sans la première condition d'un amour commun de Dieu, ardent et apostolique. Elle s'est réalisée chez Aug. avec plusieurs évêques (l'A. en cite 7 et pour finir, Paulin de Nole dont elle signale les crises) ; avec des laïcs choisis, Macedonius, Marcellinus, Valerius... ; avec de nobles familles, celles de Proba, de Pinien ; avec son peuple d'Hippone, enfin avec d'ardents disciples, Paul Orose, Quodvultdeus, Marius Mercator, Prosper d'Aquitaine. Mais il y eut d'autres cas plus mouvementés : les amitiés perdues, Julien d'Éclane, le comte Boniface ; d'autres laborieusement gagnées, comme celle de saint Jérôme. On voit la richesse historique de cette galerie, où l'A. s'est bien documentée dans les meilleures monographies de chaque cas, sans guère les approfondir d'ailleurs : l'intérêt est dans la vue d'ensemble et dans l'évolution qui en découle pour l'idée d'amitié chez Aug. Un dernier chap. un peu court, résume ces conclusions doctrinales sur la nature de l'amitié, ses devoirs, ses caractères, sa vie, son extension. En ce dernier point, l'A. touche un problème qu'elle n'a pas suffisamment éclairci, à mon avis : Quel rapport y a-t-il entre la charité fraternelle *surnaturelle* à l'état parfait comme la possédait l'âme sainte d'Aug., et l'*amitié* au sens propre ? Le cas de saint Ambroise est typique : il n'y eut jamais là, dit l'A. une amitié *au sens propre*, malgré une authentique charité chrétienne, mais où manquait l'*intimité* (p. 75-77). Pourtant l'inlassable dévouement et la charité inépuisable d'Aug. pour son peuple d'Hippone serait une vraie amitié, qui même pourrait gagner tout le « Corps mystique », toute l'Église, sinon les ennemis que le Christ nous commande d'aimer ?

Peut-on étendre à ce point la notion d'*amitié* même chrétienne, et en quel sens saint Aug. l'a-t-il fait ? Le problème demeure. — Ce qui n'empêche pas cet essai d'être une bonne synthèse historique de l'amitié augustinienne.

F.-J. T.

422. *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe.* Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin, par Hans Huber, Studia theologiae moralis et pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, t. IV, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1958, 21 × 13, 246 p.

Cette recherche, historique et doctrinale, sur le repos du dimanche et les œuvres serviles, ne comporte que quelques éléments augustiniens. Avant de les relever je prends plaisir à souligner l'extrême richesse de ce volume. Il s'ouvre sur une « théologie » du dimanche jour du Seigneur ressuscité, du Seigneur qui doit revenir, du Seigneur toujours présent. A ce chapitre fera écho, chargé des résultats d'une longue recherche sur la vacation du travail chez les Babyloniens, les Juifs, les Grecs et les Romains (chap. II), sur la signification spirituelle de l'abstention des œuvres serviles (chap. III), et sur l'histoire du précepte du repos dominical dans son sens matériel (chap. IV), une conclusion, où le repos du dimanche est présenté sous un triple aspect, spirituel, eschatologique et cultuel, qui doit commander l'application du précepte dans la morale et la casuistique sous peine d'étouffer l'esprit par la lettre. A lire l'A. on serait tenté de croire que du temps d'Aug., et dans la ligne d'une coutume signalée par Tertullien (p. 71-72), le repos dominical était un fait, même sans précepte ecclésiastique (il était prescrit par la loi civile depuis Constantin, mais Aug. n'en fait pas mention). Je n'en suis pas sûr : certaines expressions de l'*Epist.* 36 — que l'A. ne cite pas — me feraient croire le contraire : « ... quia sabbato et dominico sine superstitiosa vacatione prandemus (§ 23)... illud (sabbato vacare) mutato tempore iam superstitiosum esse (§ 6)... vacatio temporalis iam superstitiosa (§ 24). Je sais qu'il faut être extrêmement prudent à cause de la tendance spiritualisante d'Aug., qui ne permet pas toujours de savoir s'il parle du samedi ou du dimanche ; d'autant plus que dans *De civ. Dei*, XXII, 30, il fait l'audacieuse mais significative identification : « ... haec tamen septima erit sabbatum nostrum... sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est ». — Par ce texte nous sommes en plein dans un monde d'idées : résurrection du Seigneur, eschatologie, interprétation spirituelle des « opera servilia », pour lesquelles l'A. invoque occasionnellement le témoignage d'Augustin. A la p. 67 il cite avec complaisance une remarque de Ruland, *Die Heiligung der Sonn- und Festtage*, dans *Handbuch der praktischen Seelsorge*, München, 1933, vol. III, p. 242 : la conception romaine que seul le travail des champs serait digne d'une homme libre aurait tellement déteint sur la pensée chrétienne que dans son *De op. monachorum*, XIII Aug. crut devoir affirmer que S. Paul, tisserand de toile de tente d'après l'Écriture, aurait fait aussi des travaux champêtres. Je n'en crois rien. Il faut lire le chapitre entier. Aug. y distingue bien entre métiers honnêtes et déshonnêtes mais non pas entre métiers d'artisans et l'agriculture. Remarquez aussi, dans la phrase invoquée comme preuve, le conditionnel : « Non igitur dedignaretur Apostolus... aggredi... versari ». En cela, continue Aug., Paul n'aurait choqué personne (*I Cor.* x, 32), ni les juifs, car leurs patriarches étaient des bergers, ni les grecs (païens), car certains de leurs philosophes étaient des cordonniers, ni les chrétiens, car Joseph était charpentier. Où reste en tout cela la conception romaine (Cicéron, *De off.* 1, 151) ? J'ai insisté sur ces détails parce qu'ils concernent Augustin. Dans le plan général de sa recherche l'A. n'avait pas à les approfondir davantage. A. d. V.

423. *Concepto de obra servil en orden al descanso dominical.* Exposición histórico-doctrinal (Excerpta ex dissertatione), par Michaelangelus ab Espinal, Roma, Univ. Gregor., 1956, 71 p.

424. *Noción de obra servil en orden al descanso dominical.* Exposición histórico-doctrinal, par Miguelángel de Espinal, dans *Archivo Teológico Granadino*, 21, 1958, 5-197.

Cette étude ne ressemble en rien à la recherche de H. Huber (ce Bulletin n. 422), malgré l'apparente identité du sujet : œuvres serviles et repos dominical. L'A. s'intéresse en premier lieu à l'opinion des théologiens postérieurs au XII^e siècle pour qui le problème se posait de savoir si le péché accompli le dimanche ou un jour de fête contractait une malice spéciale. Ce problème est né apparemment d'une mauvaise intelligence de l'habitude générale des Pères d'interpréter les œuvres serviles, prohibées par la loi juive le jour du sabbat, dans un sens spirituel, d'après *Jean*, VIII, 34, comme identiques à péché. L'A. admet que les Pères, Augustin, Jérôme, Ambroise, Gaudentius de Brescia, Tertullien, considéraient le travail comme licite le dimanche (p. 15). Pour Tertullien l'A. fait une réserve (p. 15, n. 17), qui reste trop faible par rapport à *De orat.* 23 : cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. Le rappel de l'interprétation allégorique d'Augustin est très succinct : l'analyse de certains textes, par ex. de l'*Epist.* 36 aurait permis à l'A. d'énerver d'avance le problème du péché dominical. La suite de l'étude n'intéresse pas directement ce bulletin. A. d. V.

425. *L'Église et les malades depuis le II^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle,* par F. Lovsky, Thonon-les-Bains, Le Portail (Pasteur R.-E. Forget), 1958, 24 × 15,5, 164 p.

Sous ce titre, peut-être un peu trop général, l'A. expose l'histoire des pratiques en faveur des malades, suggérées par *Jacques*, V, 14-15, et cela dans le but manifeste et louable de revivifier une pastorale des malades, dans laquelle la prière de l'église militante — et non seulement l'appel à l'intercession de l'Église triomphante — retrouve la place qu'elle avait dans l'Église ancienne en vue d'obtenir la guérison corporelle. L'ouvrage constitue un dossier historique assez complet de la question. Il y manque, l'A. ne s'en cache pas, l'approfondissement théologique de nombreux problèmes soulevés (exégèse de *Jac.* V, 14-15 ; imposition des mains ; onction, sacrement de l'extrême-onction, reliques, intercession des saints), dont à mon avis le principal reste de savoir quel est le rapport entre l'exercice du charisme et l'autorité de l'Église (cf. I *Cor.*, XII-XV) : l'A., qui n'est pas catholique, discerne lui-même... « des signes trop souvent anarchiques d'un retour à la conception et aux usages de l'Église ancienne, p. 4 ». Sur Augustin voir p. 32 et notes 36, 37. A. d. V.

426. *Cristo e il povero secondo S. Agostino,* par Caietanus Favaro, Dissertatio Facultatis Theologicae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma, 1958.

DROIT

427. *Der kirchliche Rechtsbegriff.* Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte, par Anton Stiegler, München und Zürich, Schnell & Steiner, 1958, 23,5 × 15,5, XVI-172 p.

Du droit, quant à son contenu qui est sujet à évolution, on peut écrire l'histoire ; du droit en lui-même, qui, antérieur à toute législation et sa dernière justification,

requiert d'être stable, on ne peut écrire l'histoire. Mais on peut écrire l'histoire de la manière dont divers auteurs ont cherché à le comprendre et à le définir. Voilà ce qu'entreprend l'A. dans le domaine du droit ecclésiastique ; et à la dernière page (164) il propose en conclusion une définition du droit en lui-même, définition qu'on me dispensera cependant de traduire ici. L'étude, qui prend son point de départ dans la Bible, explore l'apport de l'antiquité classique, analyse l'œuvre de Gratien et de ses commentateurs, étudie la contribution de la scolastique, pour trouver son terme dans l'œuvre de Suarez, m'a fortement intéressé. Mais ici je dois restreindre mon intérêt à Augustin, p. 104-109. — L'A. doit beaucoup, de ses idées et de textes justificatifs, à diverses monographies, surtout à celles de O. Schilling, p. 204, n. 38. Si, à leur suite, il souligne bien les transformations qu'Aug. a fait subir aux idées néoplatoniciennes et stoïciennes sur le sujet, il donne la conception augustinienne comme un tout, apparemment arrêté dès ses premiers ouvrages, sans trop se soucier de découvrir des nuances qu'Aug. aurait pu y apporter dans la suite : notamment dans ses *Épîtres* et dans le *De civ. Dei*. Cela dit, il faut reconnaître que l'A. met bien en lumière le progrès qu'Aug. a fait faire à la systématisation d'une doctrine fondamentale du droit. L'acquis principal en est la distinction entre droit et morale, quant au but, aux moyens, aux personnes : les conséquences en sont déterminantes (origine de deux disciplines distinctes, par ex.). L'A. semble admettre, p. 105, qu'il est possible de trouver dans les textes augustiniens le principe tant d'une interprétation intellectualiste que d'une interprétation volontariste du fondement du droit : question qui a divisé le moyen âge. Je crois que pour Aug. la question ne pouvait se poser et que son principe « non malum, quia vetatur... sed... vetatur quia malum, *De lib. arb.* I, 3, 6 » est pour lui un principe absolu. Mais pour l'expliquer il faudrait exposer toute la doctrine augustinienne du mal. A. d. V.

428. *Le droit à la propriété privée dans la littérature chrétienne des quatre premiers siècles*, par P. Christophe, Mémoire de licence, Faculté catholique de théologie, Lille, 1958, 168 p.

429. *The Augustinian Background of St. Anselm's Concept of Justitia*, par Robert D. Crouse, dans *Canadian Journal of Theology*, (Toronto), 4, 1958, 111-119.

SPIRITUALITÉ

430. *The Vision at Ostia : acquired or infused ?*, par George St. Hilaire, dans *The Modern Schoolman*, XXXV, 1958, 117-123.

La vision d'Ostie est-elle acquise ou infuse ? Posée en termes techniques modernes (voir le sens p. 118, n. 11) — qui ont sur le mot « mystique » l'avantage de l'univocité — la question est précise. L'A. néglige intentionnellement les problèmes de l'influence porphyrienne, plotinienne et biblique — il en connaît la littérature — pour étudier si, et en quoi la vision d'Ostie est différente de l'extase de Milan, décrite *Conf.* VII, 10, 16-17, 23, celle-ci n'étant pas, de l'avis général des auteurs, « a truly mystical experience (p. 119) ». Dans cette dernière Aug. avait atteint, par une ascension authentiquement plotinienne (= acquise), l'Un sous l'aspect de vérité, mais non la satisfaction d'une jouissance pacifiante ; aussi se jette-t-il sur la lecture de saint Paul. L'A. insiste à bon droit sur le *nondum* du « quae comedere nondum possem » : à son avis il n'est pas impossible qu'Aug., en décrivant cette tentative de Milan, pensât déjà à la vision d'Ostie : « je n'étais pas encore capable, n'étant pas baptisé (?), de jouir de Dieu, mais je le serais plus tard à Ostie », p. 120-121. Ce qu'Aug.

et Monique atteignent à Ostie ce n'est pas la Vérité impersonnelle, mais *ipsum quem in his amamus :* le Dieu personnel. Les effets de cette vision, contrairement à celle de Milan, sont pour Augustin *et* pour Monique absolument pacifiants : l'un et l'autre sont foncièrement changés, détachés de tout ce qui est joie humaine. L'A. insiste sur ces effets, chez Augustin et plus encore chez Monique, pour en conclure que la vision d'Ostie était une contemplation infuse. A. d. V.

431. *Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín*, par Angel Alcalá Galve, dans *La Ciudad de Dios*, 171, 1958, p. 375-418.

Voir *Bulletin aug. pour* 1957, nº 249, dans *Revue des études aug.*, 6, 1960, p. 283.

432. *La Voie Triomphale ou la montée vers Dieu*, par M.-A. Egret, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1957, in-8º, 349 p.

Au chap. xviii, p. 63-67, portrait idéalisé d'Augustin, homme de Dieu.

433. *El Milagro de las Lámparas*, par Victorino Capánaga, Colección Augustinus, Madrid, Éditorial Augustinus, 1958, 20 × 13, 378 p.

« Le miracle des lumières » est un ouvrage de spiritualité missionnaire, inspiré fondamentalement par la doctrine augustinienne. On admirera la facilité avec laquelle l'A. réussit à mettre à la portée du chrétien moyen, avec amour, simplicité et netteté, les plus grandes richesses de la foi chrétienne. Cela suppose une longue familiarité avec saint Augustin, non seulement avec sa pensée, mais encore avec la manière dont l'évêque d'Hippone l'exposait à ses ouailles. A. d. V.

434. *Conditions et sens de la théologie missionnaire de saint Augustin*, par Ramiro Flórez, dans *Les Missions catholiques*, 50-51, 1956, p. 72-86.

A rapprocher de *Condiciones y sentido de la teología misionera de San Agustín*, voir *Bull. august. pour* 1955, nº 383, dans *Revue des études august.*, V, 1959, p. 85.

435. *Le sens du Carême*, par E. Flicoteaux, L'esprit liturgique 11, Paris, Ed. du Cerf, 1958, 18,5 × 12, 150 p.

L'A. se propose de dégager des textes liturgiques le sens exact du Carême ; il recourt aux textes patristiques, spécialement aux *sermons* 39-50 de saint Léon, et plus rarement aux *sermons* 205-211 de saint Augustin. A. d. V.

436. *Gebete grosser Seelen*, München, « Ars sacra », Joseph Mueller, 1956, 13 × 8, 176 p.

Parmi ces « prières de grandes âmes » deux prières d'Augustin, sans référence d'emprunt : p. 15-17 (= *Conf.* I, 5, 6) et p .152-153 (= *Conf.* I, 4, 4).

437. *Die Liebenswürdigkeit des heiligen Augustinus*, par Fritz Weiss, dans *Schweizerische Kirchenzeitung* (Luzern, Raber & Cie), 126, 1958, nº 2, p. 16-17.

Dans un but pastoral, l'A. présente la lettre 266 (*PL* 33) d'Augustin à Florentina comme exemple d'aimable condescendance, utile à tous les prêtres ; la traduction, fragmentaire, est très soignée, précise et élégante. A. d. V.

438. « *Und das Wort ist Fleisch geworden* ». Weihnachtsgedanken des heiligen Augustinus, par Fritz Weiss, dans *Schweizerische Kirchenzeitung* (Luzern, Raber & C^ie^), 126, 1958, n° 51, p. 625-626.

En guise de commentaire de la parole évangélique : « Le Verbe s'est fait chair » l'A.présente quelques pensées de saint Augustin, empruntées à la *lettre* 137 (à Volusien), à plusieurs *sermons* et à la *Cité de Dieu*, sur le sens de l'Incarnation.

439. *Saint Augustine's Theology of Saint Joseph*, par Edward C. Doherty, dans *The Tagastan*, 20, 1958, 16-23.

L'A. présente une petite anthologie de textes augustiniens, sur la paternité de S. Joseph, sur la réalité de son mariage avec la sainte Vierge, sur sa qualité de protecteur de la Sainte Famille et sur le problème des deux pères de S. Joseph posé par la discordance de *Matth.* I, 16 et *Luc.* III, 23. Il approuve l'opinion de J. Müller, *The Fatherhood of St. Joseph*, St. Louis, 1952, p. 109-110, qu'Aug. a posé les principes d'une théologie de saint Joseph. A. d. V.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE

M. Hans BLUMENBERG, professeur extraordinaire de philosophie à l'Université de Hambourg, a été nommé professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Giessen (Naturwissenschaftlich-Philosophische Fakultät).

M. le professeur J. RATZINGER à Bonn a choisi comme thème pour ses travaux de séminaire du second semestre : *Religionsphilosophische Probleme in den Confessiones Augustins.*

M. le professeur SCHWYZER a donné le 16 février 1961, à l'Université de Bonn, une conférence sur la *Mystique de Plotin.*

Le 2e Congrès international de Philosophie Médiévale, qui s'est tenu à Cologne du 31 août au 6 septembre, avait pour thème : *La métaphysique au Moyen Age. Ses origines, son influence.*

AUTRICHE

A l'Université internationale de Salzburg, durant le semestre d'hiver 1960-1961, M. le professeur Franz KÖRNER donnera des cours sur l'auto-interprétation de l'existence à la lumière des écrits d'Augustin, de sa jeunesse et de son âge mur. Pour son cours pratique il a choisi le thème de l'anthropologie augustinienne exprimé par le texte : Deus in homine.

BELGIQUE

Les 16, 17 et 18 février 1960, M. Endre VON IVANKA, de l'Université de Graz, a fait plusieurs conférences à l'Université de Louvain sur : *L'ontologie de l'être créé dans le platonisme et les problèmes d'un platonisme chrétien ; — Le concept de participation dans la tradition platonicienne.*

Du 15 février au 22 mars, M. l'abbé Julien RIES a fait une série de conférences à l'Institut de Spoelberch de Louvain, sur : *Etudes manichéennes et hérésiologie chrétienne ; — Le manichéisme, grande religion orientale ; — Le manichéisme, religion du Livre ; — La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens ; — Le Christ dans la liturgie manichéenne ; — Néomanichéisme et christianisme au XXe siècle.*

ESPAGNE

Le P. Eulogio NEBREDA, C.M.F. est décédé à El Ferrol del Caudillo le 12 mars 1959. Il était l'auteur de plusieurs études concernant saint Augustin, et du répertoire : *Bibliographia augustiniana seu operum collectio, quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt,* Roma 1928.

FRANCE

Au programme de la 8e session du *Centre de Civilisationm édiévale*, (Poitiers, 10 juillet-10 août 1961), étaient inscrits les cours de MM. G. CONSTABLE, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles ;* P. RICHÉ, *Recherches sur l'éducation des laïcs du IXe au XIIe siècle.* Dans le cadre de cette session s'est tenu le 9e Congrès international pour l'étude du Haut Moyen Age occidental, dont le thème sera : *L'Architecture monastique pendant le Haut Moyen Age et son décor.*

ITALIE

M. Pierre COURCELLE, professeur au Collège de France a donné une conférence sur *L'humanisme chrétien de s. Ambroise*, au « Centre des études sur l'antiquité chrétienne », de Catane, le 15 avril 1961.

Au programme de la 9e semaine d'étude de Spolète (6-12 avril 1961), qui avait pour thème : *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*, étaient inscrites les communications de MM. P. COURCELLE, « *Nosce teipsum* » *du Bas-Empire au Moyen Age. L'héritage profane et les développements chrétiens ;* FRANCESCHINI, *La Bibbia e i Padri nell'alto medioevo;* Mlle Ch. MOHRMANN, *Le problème de la continuité de la langue littéraire;* MM. BREZZI, *Romani e barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI ;* H.-I. MARROU, *La place du Haut Moyen Age dans l'histoire du Christianisme.*

Au programme des cours du nouvel *Istituto Patristico-Medievale Giovanni XXIII*, à l'Université Pontificale du Latran (Rome), nous notons pour l'année scolaire 1960-61 : *Introduzione a S. Agostino.* par le R. P. A. TRAPÈ, O.E.S.A.

Les 19 et 20 mai, M. A. MANDOUZE, de l'Université de Strasbourg, a fait deux conférences à l'Università degli studi di Torino : *Les Confessions de saint Augustin : étapes et composantes humaines d'un mysticisme original ; — Saint Augustin et le Donatisme ou l'Afrique de la « Brebis perdue».*

Mgr PELLEGRINO a donné le 25 février, une communication à l'université de Naples, sur le thème : *Il mistero dell'uomo nelle Confessioni agostiniane.*

Le 20 janvier 1961, M. W. EBOROWICZ, chargé de cours à Varsovie, a parlé sur le thème : *Le sens de la contemplation chez s. Augustin*, près la Société philosophique de Liturgie, à Gênes.

LUXEMBOURG

On annonce le deuxième Congrès international sur Newman pour le 24 au 28 juillet 1961 à Luxembourg dans le Grand Duché : les Actes paraîtront comme Vol. V des *Cardinal-Newman-Studien*, chez Glock und Lutz, Nürnberg.

PAYS-BAS

Le 17 mars 1961 est décédé à Scheveningen, à l'âge de 82 ans, M. L. H. GRONDIJS, ancien professeur à l'Université d'Utrecht. Sa curiosité multiforme l'avait porté ces dernières années à des recherches sur le gnosticisme et spécialement sur le manichéisme en Afrique romaine.

Dans la chronique de notre *Revue des études augustiniennes*, t. VI, 1960, p. 204, nous avons laissé passer une erreur que nous tenons à corriger. Nous voulions parler

du lexique augustinien qu'ont entrepris les Ermites de saint Augustin de la Province néerlandaise et qui a pour titre *Thesaurus linguae augustinianae* (cf. *Rev. ét. aug.*, III, 1957, p. 217). Rappelons qu'il est déjà possible de consulter le fichier sur les *Tractatus in Ioannem* dont le dépouillement est achevé, et que celui des *Enarrationes in psalmos* est en cours d'exécution. Pour tout renseignement s'adresser à la Direction du T.L.A., R.P. KROONENBERGHS, 26 v. Wassenhovestraat, Eindhoven, Hollande.

SUISSE

Le 3 novembre 1960 le R. P. Winfried HÜMPFNER, O.E.S.A., connu par ses études sur la Règle de saint Augustin, est mort à Fribourg, Suisse. *Cor unum*, Mitteilungen an die deutsche Augustinerfamilie, 18, 1960, 85-87, lui consacre une notice nécrologique détaillée.

U.S.A.

M. John J. O'MEARA, professeur à University College, Dublin, a donné le 26 mars 1961, la 3e *Saint Augustine Lecture*, à Villanova University, sur le thème *The Significance of Saint Augustine's 'City of God'*.

RÉSUMÉS D'ARTICLES

Les deux temps de grâce, par Athanase SAGE, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 3, p. 209-230.

L'article reprend, d'un point de vue nouveau, et c'est son excuse, le problème de la distinction des deux *adiutoria* du *De correptione et gratia*. En s'éclairant d'un texte parallèle de l'*Enchiridion*, on montre d'une manière plus nette qu'il ne s'agit plus de deux espèces de grâces ou de deux économies de grâces actuelles, mais de deux temps de grâce : la grâce d'avant le péché, *adiutorium sine quo non*, et la grâce d'après le péché, *adiutorium quo* grâce de dernière chance pour les fils d'Adam, par laquelle en Notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu réalise, malgré la défection des uns, l'unique but qu'il s'était proposé, en sortant de son repos pour créer l'Univers, l'édification de sa Cité sainte, la constitution de son éternel royaume.

La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens, par Julien RIES, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 3, p. 231-243.

Au lendemain de sa conversion au christianisme, Augustin se mit à l'étude de la Bible en vue de la défendre contre les manichéens. Ses nombreux traités exégétiques sont inspirés par cette préoccupation. La lutte contre les sectateurs de Mani obligea Augustin à formuler les règles de l'exégèse catholique de la Bible. Cet aspect important de la théologie augustinienne et de son influence sur l'Église catholique a échappé aux patrologues, aux exégètes et aux historiens de l'Église jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Le problème s'est posé d'une façon précise durant le XIXe siècle, grâce aux recherches manichéennes. La découverte des textes manichéens de Tourfan et de Médînet Mâdi, au XXe siècle, permettra de préciser l'importance de la lutte antimanichéenne dans l'œuvre exégétique de saint Augustin.

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1961, 3e trimestre — N° 4230 Imp. Moderne de l'Est, 26, r. Renan, Besançon

" Similitudo " et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XCVIII, 9-10, de saint Augustin *

L'Épître XCVIII de saint Augustin est une réponse à un évêque du nom de Boniface[1]. Il s'agit très vraisemblablement de Boniface, évêque de Cataque[2], qu'Augustin recommanda à plusieurs reprises au maître des offices Olympe[3] et qui fut sans doute l'un des sept évêques catholiques désignés comme consulteurs à la conférence de 411[4].

Au sujet du baptême des enfants la lettre marque une évolution très nette sur les écrits antérieurs d'Augustin[5] : pour la première fois dans son œuvre, ce baptême est mis en relation avec le péché d'Adam[6]. Il ne faudrait pas en conclure pour autant que la crise pélagienne a déjà éclaté. Le ton demeure paisible ; les affirmations concernant la rémission du péché

(*) Cet article a fait l'objet d'une communication au Congrès international des Études patristiques, à Oxford, le 23 septembre 1959.

1. *P.L.*, 33, 359-364 ; *C.S.E.L.*, XXXIIII, 520-533, édit. Goldbacher. A l'intérieur de cet article les passages de la lettre seront cités d'après cette édition et leurs références indiquées par le paragraphe et la page.

2. Chez son correspondant de l'*Epist.* 98 Augustin souligne son horreur véhémente du mensonge, n. 7 ; p. 528 ; ce trait de caractère rappelle la délicatesse de conscience de Boniface de Cataque, qui n'avait pas craint de révéler les manœuvres frauduleuses de son prédécesseur, préférant pour lui-même la souffrance de la pauvreté à la jouissance de biens nécessaires *cum conscientia fraudis*, *Epist.* 96,2 ; *P.L.*, 33, 357. L'amitié confiante qu'Augustin paraît lui témoigner,n. 8 ; pp. 529-530, amène à penser que c'est peut-être encore de lui qu'il est question dans les *Epist.* 139, 2 ; 143, 1 ; 149, 2 ; 152, 1 ; *P.L.*, 33, 536 ; 585 ; 631 ; 652.

Sur Boniface, cf. A. AUDOLLENT, *Bonifacius Cataquensis*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. IX, 935-936.

Sur Cataque, peut-être proche d'Hippone, cf. J. FERRON, *Cataquensis (Ecclesia)*, dans *D.H.G.E.*, t. XI, 1497-1499.

3. *Epist.* 96 ; 97, 3. D'après l'*Epist.* 96, 2 ; *P.L.*, 33, 356, une première lettre est perdue.

4. Cf. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IV, col. 53, 125, 168, 181.

5. Cf. J.-C. DIDIER, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, dans *Revue des Études augustiniennes*, 1956, pp. 109-129.

6. N. 1, 2, 6, 10 ; pp. 521, 522, 527, 532.

originel par le baptême ne viennent qu'en passant et n'appellent ni commentaire ni justification ; rien ne laisse deviner la controverse. On peut donc dater la lettre des années 408-410.

Esprit réfléchi, ennemi passionné de tout mensonge, pasteur qui ne s'était pas habitué aux rites mais voulait que les âmes fussent en harmonie avec les pratiques, Boniface avait écrit à son collègue d'Hippone ses difficultés touchant le baptême des enfants. Il ne contestait pas cette pratique, désormais courante dans l'Église d'Afrique, mais certaines de ses dispositions posaient question à son exigence de vérité. « Les parents, demandait-il d'abord, nuisent-ils à leurs enfants quand ils cherchent à les guérir par des sacrifices aux démons ? Et s'ils ne leur nuisent pas, comment leur foi peut-elle leur servir au baptême alors que leur infidélité ne leur fait aucun tort[7] » ? En deuxième lieu, si la foi des parents est nécessaire, comment faut-il apprécier le baptême de ces enfants que leurs parents présentent comme à un rite magique, en vue d'assurer la santé de leur corps, sans se préoccuper de leur régénération spirituelle[8] ? N'est-il pas obligatoire, en outre, que ce soient les parents qui présentent personnellement leurs enfants au baptême pour qu'il y ait correspondance parfaite entre les deux naissances et qu'ils jouent au plan de la justification le même rôle qu'au plan de la peine[9] ? Dans la cérémonie du baptême enfin, comment les parents peuvent-ils, à la question du ministre, se prononcer avec assurance sur la foi de l'enfant, alors qu'ils n'oseraient rien dire de sa conduite future ni même de ses préoccupations présentes[10] ?

C'est la réponse célèbre d'Augustin à cette dernière question que je voudrais examiner. Beaucoup d'autres l'ont déjà fait à propos de l'eucharistie, du symbolisme sacramentel ou du baptême des enfants[11], mais ou ils ont limité leurs recherches aux quelques phrases qui les intéressaient ou ils ont résumé l'ensemble en fonction de leurs seules perspectives. Le texte est capital en théologie sacramentaire et il mérite qu'on l'étudie pour lui-même.

---

7. N. 1, p. 520.

8. N. 5 ; p. 526. Contre la présentation de J.-C. Didier, *art. cit.*, pp. 114-115, je pense qu'il faut distinguer cette deuxième question.

9. N. 6 ; p. 526.

10. N. 7 ; pp. 528-529.

11. Cf. seulement parmi les ouvrages et articles publiés en français depuis le début de ce siècle : E. Portalié, art. *Augustin*, dans *D.T.C.*, t. I, col. 2422-2423 ; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 22 ; P. Batiffol, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, 5e édit., Paris, 1913, pp. 438-440 ; G. Bareille, art. *Eucharistie d'après les Pères*, dans *D.T.C.*, t. V, col. 1177 ; E. Hocedez, *La conception augustinienne du sacrement dans le tractatus 80 in Joannem*, dans *Rech. sc. rel.*, 1919, pp. 5-11 ; G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, 1930, pp. 58-62 ; J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. II, 9e édit., Paris, 1931, pp. 396-397 ; 405-406 ; 412 ; E. Neveut, *La théologie sacramentaire de saint Augustin*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1931, pp. 10-11 ; H.-M. Féret, *Sacramentum, Res dans la langue théologique de saint Augustin*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1940, pp. 231, 239, 241 ; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église*

*
* *

Puisqu'il s'agit d'une réponse, il importe de relire tout d'abord la question posée. Comme il lui arrive souvent, Augustin a pris soin de retranscrire dans sa lettre les lignes mêmes de son correspondant :

> Si constituam ante te paruulum et interrogem, utrum, cum creuerit, futurus sit castus uel fur non sit futurus, sine dubio respondebis : Nescio, et utrum in eadem paruula aetate constitutus cogitet aliquid boni uel mali, dices : Nescio, si itaque de moribus eius futuris nihil audes certi promittere et de eius praesenti cogitatione, quid est illud, quod, quando ad baptismum offeruntur, pro eis parentes tamquam fidedictores respondent et dicunt illos facere, quod illa aetas cogitare non potest aut, si potest, occultum est ? interrogamus enim eos, a quibus offeruntur, et dicimus : Credit in deum ? de illa aetate, quae, utrum sit deus, ignorat ; respondent : Credit ; et ad cetera sic respondetur singula, quae geruntur. unde miror parentes in istis rebus tam fidenter pro paruulo respondere, ut dicant eum facere tanta bona, quae ad horam, qua baptizatur, baptizator interrogat ; tamen eadem hora si subiciam : Erit castus qui baptizatur, aut non erit fur ? nescio utrum audet aliquis dicere. aliquid horum erit aut non erit, sicut mihi sine dubitatione respondet, quod credat in deum et quod se conuertat ad deum[12].

Le problème est exposé clairement. Chacun avoue son ignorance quand on l'interroge soit sur les mœurs futures d'un enfant, soit sur l'orientation actuelle de sa pensée. Lors du baptême au contraire, cette incertitude disparaît : les parents assurent que l'enfant qu'ils présentent fait ce qui dépasse la capacité intellectuelle de son âge ou, tout au moins, échappe aux investigations et demeure caché ; ils répondent en effet sans la moindre hésitation aux interrogations du ministre et se portent garants, pour cet enfant qui ne sait pas même si Dieu existe, qu'il croit en Dieu et se convertit en Dieu. Oseraient-ils affirmer au même moment que plus tard il sera chaste ou ne volera pas ? Comment peuvent-ils dès lors témoigner d'une telle assurance quand il s'agit de sa foi et de sa conversion à Dieu ?

Boniface n'a rien d'un révolutionnaire, il ne songe pas à bouleverser le rituel baptismal. C'est pour lui un donné d'Église, il l'accepte et il s'y tient, mais son exigence de vérité est insatisfaite ; il ne comprend pas

---

au Moyen Age, Paris, 1944, pp. 104-105 ; P.-Th. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1947, pp. 402-403 ; « *Sacramentum* ». *Notes de théologie augustinienne*, dans *Rev. Thom.*, 1957, pp. 434 et 449, n. 2 ; F. VAN DER MEER, *Sacramentum chez saint Augustin*, dans *La Maison-Dieu*, n° 13, pp. 59-60 ; J.-C. DIDIER, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, dans *Rev. Ét. august.*, 1956, pp. 114-117.

12. N. 7 ; pp. 528-529.

et il demande à Augustin de lui expliquer le bien fondé de cette pratique traditionnelle, *ita ut non mihi de consuetudine praescribas, sed rationem reddas.*

*
* *

La position d'Augustin est ferme, mais il est visiblement embarrassé pour en rendre raison, et ses premières lignes me paraissent comme un sourire pour voiler cet embarras[13]. Il sent tout le poids des difficultés soulevées par Boniface ; il a conscience aussi du mystère où sa réponse doit s'engager. Et c'est pourquoi sans doute cette réponse n'est guère qu'une évocation ; elle n'a rien de l'explication doctorale, de la sentence qui tranche, elle suggère et elle décrit, elle expose des faits autant qu'elle apporte des raisons, elle se situe au plan de la vie. On comprend dès lors qu'un tel passage s'avère d'interprétation difficile et qu'on ait pu le tirer dans les sens les plus opposés.

Voici le texte :

> 9. Nempe saepe ita loquimur, ut pascha propinquante dicamus crastinam uel perendinam domini passionem, cum ille ante tam multos annos passus sit nec omnino nisi semel illa passio facta sit. nempe ipso die dominico dicimus : ' Hodie dominus resurrexit ', cum, ex quo resurrexit, tot anni transierint. cur nemo tam ineptus est, ut nos ita loquentes arguat esse mentitos, nisi quia istos dies secundum illorum, quibus haec gesta sunt, similitudinem nuncupamus, ut dicatur ipse dies, qui non est ipse sed reuolutione temporis similis eius, et dicatur illo die fieri propter sacramenti celebrationem, quod non illo die sed iam olim factum est ? nonne semel immolatus est Christus in se ipso et tamen in sacramento non solum per omnes paschae sollemnitates sed omni die populis immolatur nec utique mentitur, qui interrogatus eum responderit immolari ? si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt. sicut ergo secundum

13. N. 8 ; pp. 529-530. Après avoir exposé les questions qui lui faisaient difficulté, Boniface avait terminé sa lettre : « Ad istas quaestiones peto breviter respondere digneris... » Avant de répondre à sa dernière question, Augustin le plaisante amicalement de cette demande d'une courte réponse : il évoque le souvenir de son ami Nébridius, qui se livrait avec fougue et pénétration à l'examen de sujets obscurs, de ceux surtout qui se rapportaient à la doctrine de la piété ; « il détestait, raconte-t-il, les courtes réponses aux grandes questions et supportait très mal quiconque lui demandait des réponses de cette sorte ». Mais, explique-t-il, c'était alors un adolescent et nous avions tous les deux le loisir de nous abandonner à de longues discussions. Et il ajoute : « Je ne m'emporte pas contre toi, comme il avait l'habitude de le faire, car tu es tout comme moi, un évêque accablé de multiples affaires et c'est pourquoi tu n'as pas facilement le temps de lire quelque chose d'étendu, ni moi de l'écrire... C'est donc en songeant à ce que nous sommes l'un et l'autre que tu me demandes d'être bref en répondant à une si grande chose ».

Sur Nébridius, cf. M. Marie de Gonzague, *Un correspondant de saint Augustin ; Nébridius*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. I, pp. 93-99.

quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. nihil est autem aliud credere quam fidem habere. ac per hoc cum respondetur paruulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum et conuertere se ad deum propter conuersionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti, sicut de ipso baptismo apostolus : Consepulti, inquit, sumus Christo per baptismum in mortem ; non ait : ' Sepulturam significauimus ', sed prorsus ait : Consepulti sumus. sacramentum ergo tantae rei non nisi eiusdem rei uocabulo nuncupauit.

10. Itaque paruulum etsi nondum fides illa, quae in credentium uoluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. nam sicut credere respondentur, ita etiam fideles uocantur non rem ipsam mente adnuendo sed ipsius rei sacramentum percipiendo. cum autem sapere homo coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelleget eiusque ueritati consona etiam uoluntate coaptabitur. hoc quam diu non potest, ualebit sacramentum ad eius tutelam aduersus contrarias potestates et tantum ualebit, ut, si ante maioris usum ex hac uita emigrauerit, per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate ab illa condemnatione, quae per unum hominem intrauit in mundum, Christiano adiutorio liberetur. hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est ille paruulus, qui, etiam si fidem nondum habet in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit. respondi, sicut existimo, quaestionibus tuis, quantum adtinet ad minus capaces et contentiosos, non satis, quantum autem ad pacatos et intellegentes, plus forte quam satis. nec tibi ad excusationem meam obieci firmissimam consuetudinem, sed saluberrimae consuetudinis reddidi, quam potui, rationem[14].

Le passage peut se diviser en deux parties, séparées par un *itaque* : dans la première, Augustin montre à Boniface que le baptême est quelque chose de la foi ; dans la seconde, il lui décrit les effets qu'en raison même de cet être le baptême produit par rapport au petit enfant qui le reçoit. Les deux parties s'enchaînent donc vitalement, et la réponse ne s'achève qu'à la fin de la seconde. Cependant, pour être plus sûr de rester fidèle à cette pensée si délicatement nuancée, dont la progression s'ordonne avec un grand art, il semble préférable de les étudier successivement.

*
* *

Se plaçant sur le même terrain que Boniface, celui de l'expression, Augustin commence par signaler deux faits du langage chrétien, introduits chacun par *nempe*. Il nous arrive souvent, remarque-t-il, de dire aux

14. N. 9 et 10 ; pp. 530-533.

approches de Pâques : « C'est demain, ou après-demain, la Passion du Seigneur », et le jour même de la fête nous disons : « Aujourd'hui le Seigneur est ressuscité ». En réalité, le Christ est mort et est ressuscité une fois pour toutes, et il y a de longues années que ces événements ont eu lieu. Il est donc impossible de confondre cette réalité historique de la Passion et de la Résurrection du Seigneur avec ce qui en reçoit chaque année le nom : la différence est par trop manifeste. Personne néanmoins ne nous accuse de mentir à nous exprimer de la sorte. Pourquoi ? C'est qu'il existe entre les jours où ces événements se sont passés et ces autres jours que nous nommons d'après eux une « *similitudo* » : par suite en effet de la marche circulaire du temps, ils occupent les uns et les autres une place semblable dans le déroulement de l'année ; et, plus encore, la célébration de l'eucharistie amène à dire que s'accomplit ce jour-là ce qui, en fait, s'est accompli longtemps auparavant. Il est hors de doute que le Christ n'a été qu'une seule fois immolé en lui-même, *in seipso*, mais à chaque solennité pascale, chaque jour même, il est immolé *in sacramento*, et ce n'est pas un mensonge de répondre qu'il est immolé à celui qui pose la question.

Pour confirmer et tout ensemble expliquer ce qu'il vient d'écrire, — *si enim*, enchaîne-t-il ,— Augustin recourt alors à un principe général, l'une des nombreuses définitions des sacrements que l'on rencontre dans ses œuvres : les sacrements, pour être vraiment sacrements, doivent avoir *quandam similitudinem* avec les *res* dont ils sont les sacrements, *si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent*. Nous verrons plus loin le sens qu'il faut donner à cette proposition ; notons pour l'instant qu'Augustin la considère comme inattaquable puisqu'il l'apporte en preuve et qu'il en fait d'autre part la première majeure de ses syllogismes.

L'argumentation qui suit se déroule en effet sous forme syllogistique, les articulations sont nettement marquées : *ex hac autem similitudine, sicut ergo, nihil autem est aliud, ac per hoc*. Le raisonnement se présente ainsi :

« Si les sacrements n'avaient pas *quandam similitudinem* avec les *res* dont ils sont les sacrements, ils ne seraient absolument pas des sacrements.

Or c'est à partir de cette *similitudo* qu'ils reçoivent la plupart du temps le nom des *res* elles-mêmes.

Donc, de même que *secundum quendam modum* le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ et le sacrement du sang du Christ le sang du Christ, de même le sacrement de la foi est *(secundum quendam modum)* la foi.

Mais croire n'est rien d'autre qu'avoir la foi.

Et de ce fait, lorsque, pour un petit enfant qui n'a pas encore le sentiment personnel de la foi, on répond qu'il croit, on répond qu'il a la foi

à cause du sacrement de la foi et qu'il se convertit à Dieu à cause du sacrement de la conversion, puisque la réponse appartient elle-même à la célébration du sacrement[15]. »

Malgré son étonnante affirmation, constate alors Augustin, cette réponse n'a rien de plus déconcertant que le mot de l'Apôtre déclarant au sujet du baptême : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême[16] ». Et il insiste pour éviter toute équivoque : « Paul n'a pas dit : Nous avons symbolisé l'ensevelissement, *non ait : Sepulturam significavimus*, mais il a dit à l'absolu : Nous avons été ensevelis. » L'Apôtre n'a donc pas craint lui non plus de donner au sacrement d'une si grande *res* le nom de la même *res*.

Le texte ainsi parcouru dans le lent circuit de ses démarches, il faut essayer d'en dégager l'ordonnance logique. Augustin ne fait en somme que rapprocher trois manières de parler, et très habilement il insère la réponse des parents lors du baptême, qui étonnait Boniface, entre le langage des chrétiens reparlant, chaque année, de la mort et de la résurrection du Seigneur comme d'événements actuels et le mot de l'Apôtre appelant le baptême ensevelissement avec le Christ.

Dans ces trois manières de parler se retrouve un transfert de nom. Il ne saurait faire illusion : il faut maintenir chaque fois, la distance qui sépare la réalité première de ce qui en reçoit le nom. Augustin fait pleinement droit par là à l'objection de Boniface : l'enfant dont on assure qu'il croit n'a pas encore un sentiment personnel de foi. Et pourtant, il faut aussi reconnaître que ces manières de parler sont légitimes : elles ne représentent pas que de pures métaphores sans consistance, elles répondent exactement à une situation originale. Aussi, c'est Augustin lui-même qui en fait la remarque, personne ne taxe de mensonge celui qui parle, à Pâques, de l'immolation du Christ et de sa résurrection. Les parents peuvent de même répondre, sans blesser la vérité, que le petit enfant

---

15. *Lavacrum aquae in uerbo*, le baptême se compose d'un élément matériel, l'eau, et d'une parole, *In Evang. Joan., tract.* 15, 4 et 80, 3 ; *P.L.*, 35, 1512 ; 1840, et c'est l'union des deux qui, seule, constitue le sacrement. Cette parole, absolument nécessaire même en cas de péril de mort, cf. *De fide et oper.*, 9, 14 ; *P.L.*, 40, 205-206 ; *De bapt.*, I, 13, 21 ; *P.L.*, 43, 121, est la profession de foi trinitaire, mais aussi, d'après ce qui nous est dit ici, l'engagement envers Dieu, que les parents prononcent au nom de l'enfant en répondant aux interrogations du ministre. Pas plus que Tertullien ou Cyprien, Augustin ne mentionne une formule baptismale déclarative qui aurait été dite par le ministre au moment de l'immersion. Le baptême, il le répète souvent, ne peut être consacré qu'*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, cf. *Contra litt. Petil.*, II, 80. 178 ; *P.L.*, 43, 314, selon le commandement que le Seigneur a laissé dans l'Évangile, mais, avec le symbole baptismal, *De bapt.*, VI, 25, 47 ; *P.L.*, 43, 214, ce sont les interrogations du ministre et les réponses du baptisé ou de ses parents qui tiennent alors la place et remplissent la fonction de la formule baptismale postérieure ; celle-ci n'apparaîtra que plus tard en Occident. On comprend dès lors le texte : « quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti » n. 9, p. 531, et ce qu'Augustin a écrit plus haut au sujet des parents : « Celebrantur per eos necessaria ministeria et uerba sacramentorum, sine quibus consecrari paruulus non potest », n. 5 ; p. 526.

16. *Rom.*, 6, 4.

qu'ils présentent au baptême croit. Quant à la parole de l'Apôtre, sur laquelle se termine le développement, il est évident qu'elle ne saurait être mise en doute.

Nous sommes ainsi en présence de faits qui se caractérisent par rapport à une réalité première, dont ils sont différents et dont néanmoins ils reçoivent légitimement le nom. Et cette situation s'explique parce que, chaque fois, il s'agit d'un sacrement : les chrétiens peuvent parler, lors des solennités pascales, de l'immolation et de la résurrection du Christ *propter sacramenti celebrationem ;* les parents répondent que l'enfant a la foi *propter fidei sacramentum* et c'est le *sacramentum tantae rei* que l'Apôtre appelle ensevelissement avec le Christ.

Que le sacrement légitime un tel transfert de nom, il le doit au fait qu'il possède nécessairement une certaine *similitudo* avec la *res* dont il est le sacrement. *Similitudo*, voilà donc le mot qui commande toute l'argumentation.

Les auteurs, spontanément, l'ont tous entendu au sens habituel de ressemblance, ressemblance extérieure, « ressemblance naturelle », et tous, même ceux qui soulignaient par ailleurs le ton réaliste du passage, ont interprété la phrase comme une affirmation du symbolisme sacramentel. L'un commente, par exemple : « (Augustin) est surtout préoccupé de la signification que doit avoir le sacrement. Aussi, pour lui, le sacrement doit être ce qui nous fait connaître la réalité spirituelle et il ne peut l'être s'il n'en est en quelque sorte l'image. *Si enim sacramenta quandam similitudinem...* » Un autre fixe ainsi le sens de la proposition : « Le sacrement est une figure et une image. C'est à ce titre qu'il emprunte si facilement le nom même de la réalité à laquelle il se rapporte ». Un troisième précise : « Entre ces deux éléments (le sacrement et la *res*) il y a un rapport de similitude : l'élément matériel symbolise d'une certaine manière, par sa nature même, la réalité dont il est le signe : *Si enim sacramenta quandam similitudinem...* »

Mais, si la *similitudo* entre le *sacramentum* et la *res* n'a pour fonction que de fonder un symbolisme, que de constituer le sacrement en signe de la *res*, le texte entier se désagrège, les différentes manières de parler, relevées par Augustin, tombent dans l'équivoque et l'on ne voit pas comment pourront s'apaiser les inquiétudes de Boniface. Aussi bien Augustin prend-il soin lui-même de récuser par avance cette interprétation en commentant le mot de l'Apôtre : « Il n'a pas dit : Nous avons symbolisé l'ensevelissement, mais il a dit à l'absolu : Nous avons été ensevelis ». La poussée du texte oblige donc à chercher dans une autre direction et seule, me semble-t-il, une interprétation réaliste et ontologique de *similitudo* peut rendre compte de son mouvement de va-et-vient.

Ce réalisme de *similitudo* n'a rien qui puisse surprendre dans les perspectives d'Augustin. Il répond bien au contraire à cette part de plato-

nisme qui marque sa pensée. Qu'il suffise d'un exemple, mais significatif, puisque le problème est envisagé d'une manière toute proche de celle dont est abordé ici le problème des sacrements. Augustin recourt à cette même notion de *similitudo* pour expliquer l'existence des créatures qui se tiennent entre l'Être et le néant et dont on peut dire qu'elles sont alors qu'elles ne sont pas par soi. D'après lui, en effet, c'est la *similitudo* plus ou moins imparfaite qu'elles ont avec Dieu qui constitue l'être des créatures et les hiérarchise dans l'ordre du monde[17]. Tous les êtres créés sont composés de matière et de forme, la première qui est pure *dissimilitudo*[18], la seconde qui est participation à la *Similitudo*, que le Père a engendrée son égale, seule *Similitudo sine ulla dissimilitudine*[19]. Ils se présentent donc tous comme produits d'une tension entre *similitudo* et *dissimilitudo*, mais plus grande est la part de *similitudo* qu'ils possèdent et plus ils occupent un rang élevé dans la hiérarchie des natures, et plus aussi leur connaissance nous permet de pénétrer dans l'intelligence du mystère de la Trinité créatrice. *Similitudo*, on le voit, peut donc signifier incomparablement plus que figure et symbole : c'est la ressemblance avec tout ce que le mot comporte de réalisme, supposant l'existence réelle, mais à des degrés divers, de traits communs en plusieurs êtres. « La ressemblance, écrit M. Gilson à propos de la création, joue dans la doctrine augustinienne le rôle d'intermédiaire entre l'unité absolue, qui est Dieu, et la multiplicité pure, qui se confondrait à la limite avec le néant. Être semblable à une autre chose, c'est, dans une certaine mesure, être cette

17. « Quid non pro suo genere ac pro suo modulo habet similitudinem Dei, quandoquidem Deus fecit omnia bona ualde, non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est ? In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamuis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni ; et si naturalem, utique rectam et ordinatam ; si autem uitiosam, utique turpe atque peruersam », *De Trinit.*, XI, 5, 8 ; *P.L.*, 42, 991.

18. « Fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam, recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent omnia bona ualde, siue maneant circa te, siue gradatim remotiori distantia per tempora et locos pulchas uariationes faciant aut patiantur », *Conf.*, XII, 28, 38 ; *P.L.*, 32, 842.

19. « Si falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt, illa est Ueritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud ; ipsa est quae illud ostendit sicut est ; unde et Uerbum eius et lux eius rectissime dicitur. Caetera illius unicus similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et uera sunt ; haec est autem ipsa eius similitudo, et ideo Ueritas. Ut enim ueritate sunt uera, quae uera sunt, ita similitudine similia sunt quaecumque similia sunt. Ut ergo ueritas forma uerorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter uera quoniam in tantum uera sunt, in quantum sunt ; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt ; ea forma est omnium quae sunt, quae est summa Similitudo Principii, et Ueritas est, quia sine ulla dissimilitudine est », *De uera religione*, 36, 66 ; *P.L.*, 34, 151-152. « Etiam illa quae participatione similia sunt, recipiunt dissimilitudinem ; at ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius dicitur, quia eius participatione similia sunt quaecumque sunt inter se uel Deo similia (ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata et forma qua formata sunt omnia) ex nulla parte Patri potest esse dissimilis. Idem igitur quod Pater, ita ut iste Filius sit, ille Pater, id est, iste similitudo, ille cuius similitudo est », *De diu. quaest.* 83, q. 23 ; *P.L.*, 40, 16-17.

chose, mais c'est aussi ne pas l'être, puisque ce n'est que lui être semblable. La ressemblance est donc un moyen terme entre l'identité et l'altérité absolues[20] ».

Or que l'on donne ici au mot *similitudo* ce sens fort et réaliste de ressemblance, dont il est susceptible, la réponse des parents reçoit sa justification et tout le passage s'éclaire dans son équilibre si mesuré.

D'une part, en effet, du fait de sa ressemblance avec la *res*, il y a entre le sacrement et sa *res* correspondance réelle, parenté ; le sacrement n'est pas étranger à la *res* dans son être même, il la contient de quelque façon, il y participe et c'est cette part de *res* qu'il porte en lui qui permet de l'appeler du nom même de la *res* sans tomber dans la pure métaphore. Mais, d'autre part, parce qu'il ne s'agit que d'une ressemblance, un écart plus ou moins grand existe entre le sacrement et la *res*. La ressemblance explique donc que le sacrement soit tout ensemble différent de la *res* et pourtant si apparenté à elle qu'il est réellement quelque chose d'elle au point de recevoir légitimement son nom. Le balancement du texte devient ainsi pleinement intelligible.

De même Augustin peut dès lors très logiquement conclure, au terme de son premier syllogisme, que le « sacrement de la foi est (dans une certaine mesure) la foi », *sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est*[21]. Autant que la marche de la pensée, l'équilibre de la comparaison oblige à rétablir le *secundum quendam modum* dans le second membre. La formulation n'en paraît que plus remarquable, et l'on dirait bien qu'Augustin a omis très intentionnellement de répéter les trois mots, comme s'il voulait mettre dans son plus haut relief la communauté d'être du baptême et de la foi, laissant le soin à son correspondant de se rappeler l'intervalle qui les sépare.

S'il cherche à isoler le premier aspect, c'est qu'il trouve dans cette participation du sacrement de la foi à la foi le principe qui justifie la réponse des parents, et il éprouve d'autant plus le besoin d'affirmer cette proximité, dont il fait la majeure de son second syllogisme, que l'objection de Boniface se présente comme un bloc inentamable. Il est indiscutable que l'enfant qu'on baptise n'a pas encore la foi comme un sentiment personnel et conscient, mais, nouvelle donnée du problème, il reçoit le sacrement de la foi et c'est à cause du sacrement que les parents répondent qu'il croit. La même situation complexe se retrouve ici : le petit baptisé n'a pas encore atteint dans sa conscience la réalité de la foi

20. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 271. Voir encore, du même auteur, *Regio Dissimilitudinis de Platon à saint Bernard de Clairvaux*, dans *Mediaeval Studies*, 1947, pp. 121-129 et C. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. I, pp. 544-546.

21. N. 9 ; p. 531.

et pourtant le sacrement de la foi donne le droit d'affirmer qu'il a la foi. C'est que le sacrement de la foi porte en lui une ressemblance de la foi, a une certaine participation à la foi et qu'il est par conséquent, dans une certaine mesure, la foi. La notion réaliste de ressemblance, « moyen terme entre l'identité et l'altérité absolues », permet donc encore, mais elle seule, de rendre compte de cet état de choses paradoxal et de reconnaître tout ensemble la vérité de l'objection de Boniface et la vérité de la réponse des parents.

On peut faire la contre-épreuve. L'enchaînement logique, établi par Augustin, fonde la vérité de la réponse des parents sur la *similitudo* qui donne au sacrement de la foi d'être réellement quelque chose de la foi. Mais il est lui-même trop au courant des lois du raisonnement[22] pour ignorer que tout déjà doit être contenu dans sa majeure et qu'il ne peut aboutir au réalisme de sa conclusion si son principe ne parle que de symbolisme. De fait, que *quandam similitudinem* ne désigne qu'un pur symbole, le sacrement de la foi devient symbole de la foi et la réponse des parents simple figure de style, selon les inquiétudes de Boniface. Au contraire, argumente Augustin, les parents peuvent se prononcer en toute assurance sur la foi de l'enfant qu'on baptise, car le sacrement de la foi est réellement dans une certaine mesure la foi, et s'il est dans une certaine mesure la foi, c'est qu'il possède nécessairement, comme tout sacrement, une certaine ressemblance avec la foi dont il est le sacrement. Le réalisme de la conclusion exige donc le réalisme du principe, et cette page ne peut, me semble-t-il, avoir un sens que dans la mesure où *similitudo* dit une ressemblance réelle du sacrement à la *res* et donne ainsi au sacrement participation réelle à sa *res*.

*
* *

Placé à l'intersection des deux parties, *itaque* indique dès l'abord comment elles s'unissent l'une à l'autre : Augustin vient d'affirmer dans la première la relation d'être du baptême et de la foi ; il décrit maintenant les conséquences qui découlent de ce mode d'être dans le cas du baptême des enfants.

Tout peut se résumer en un mot : du fait de son baptême, l'enfant devient un fidèle. Sans doute, par suite de sa volonté trop jeune, le petit baptisé est encore incapable de poser un acte de foi personnelle, et la remarque de Boniface garde ainsi toute sa valeur, mais déjà pourtant, parce qu'il possède la ressemblance de sa *res*, parce qu'il est dans une certaine mesure la foi, le sacrement de la foi fait de lui un fidèle. C'est

22. Cf. C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Graz, 1955, t. I, pp. 665-666.

en effet le nom qu'il porte désormais à l'intérieur de la communauté chrétienne : il se distingue par là du catéchumène qui est compté lui aussi au nombre des chrétiens[23], il fait partie des croyants et la tradition ancienne, canonique et très ferme de l'Église le considère comme tel[24]. Il ne rejoint pas encore dans son esprit et dans son cœur la réalité même de la foi, mais le sacrement qu'il reçoit le met dans un tel rapport déjà avec la foi qu'il mérite en vérité ce titre qu'on lui donne[25].

Loin de n'être en effet qu'une dénomination vide, un pur vocable, ce titre répond à quelque réalité. Il demeure vrai que l'enfant n'est pas encore parvenu à un état de foi consciente, mais le *nondum* souligne qu'il ne s'agit là que d'une période transitoire. Et de fait, continue Augustin, lorsqu'il arrivera à l'âge raisonnable, « il comprendra et il sera accordé, *coaptabitur*, jusque dans sa volonté avec la vérité » de son baptême. La force du texte est étonnante et l'on songe, à le lire, à une évolution naturelle, celle d'un germe arrivé à maturité, d'une fleur qui devient fruit ; cet épanouissement est même présenté comme nécessaire, n'attendant pour se réaliser que la venue de la saison propice, le temps où les facultés de l'enfant se seront développées. Celui-ci atteindra alors à la foi personnelle, à la réalité même du sacrement, *eius veritati*, mais c'est le sacrement reçu dans son tout jeune âge et qu'il n'a plus à renouveler, qui l'aura mené jusque là. *Coaptabitur* doit prendre en effet sa pleine valeur de passif : il suffit que les obstacles soient enlevés, que le baptisé atteigne le point de développement requis et, sans effort de sa part, sans aucun jeu de son action, il se trouve tout soudain en harmonie intérieure avec la foi. De fidèle qu'il était par le sacrement il devient, sans avoir besoin de rien faire, fidèle d'une foi consciente et volontaire. On ne saurait traduire d'une manière plus suggestive l'efficacité du baptême par rapport à la foi[26].

23. « Ubi ponis paruulos baptizatos ? Profecto in numero credentium... Et sic de his quaerimus : Iste infans christianus est ? Respondetur : Christianus. Catechumenus an fidelis ? Fidelis ; utique a fide, fides a credendo », *Sermo* 294, 13, 14 ; *P.L.*, 38, 1343.

24. Augustin formule ainsi la loi générale : « Fideles uocantur qui baptizantur in Christo », *Epist.*, 47, 2 ; *P.L.*, 33, 184. Des petits enfants baptisés il écrit : « Consuetudine Ecclesiae antiqua, canonica, fundatissima, paruuli baptizati fideles uocantur », *Sermo* 294, 13, 14 ; *P.L.*, 38, 1343. Le texte suivant, de 411, est particulièrement intéressant par la manière dont il pose le problème et le résout en se référant à l'autorité de l'Église : « In quo horum genere ponemus infantes ? in eorum qui credunt in Filium, an in eorum qui sunt increduli Filio ? In neutro, ait aliquis ; quia cum adhuc credere non possunt, nec increduli deputandi sunt. Non hoc indicat ecclesiastica regula, quae baptizatos infantes fidelium numero adiungit », *De peccat. merit. et remis.*, I, 20, 28 ; *P.L.*, 44, 124. Cf. *Opus imperf. contra Julian.*, I, 56 ; *P.L.*, 44, 1078.

25. N. 10 ; pp. 531-532 : « Itaque paruulum etsi nondum fides illa, quae in credentium uoluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondentur, ita etiam fideles uocantur non rem ipsam mente adnuendo sed ipsius rei sacramentum percipiendo ».

26. N. 10 ; p. 532 : « Cum autem sapere homo coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelleget eiusque ueritati consona etiam uoluntate coaptabitur ».

Et telle est dès maintenant cette efficacité du sacrement, *ualebit sacramentum*, qu'en attendant l'heure de la foi personnelle, il servira à l'enfant de sauvegarde contre les puissances adverses[27] et qu'en cas de mort prématurée il le délivrera de la condamnation qui pèse sur l'homme depuis Adam. C'est dire que par rapport au petit baptisé le sacrement de la foi a la même efficacité que la foi[28]. Car Augustin n'ignore pas les paroles du Christ sur la nécessité pour le salut du baptême et de la foi. Il n'a pas encore sans doute la formule saisissante qu'il opposera, dès 411, aux objections pélagiennes : « Pour les tout-petits croire c'est être baptisé, ne pas croire ne pas être baptisé[29] », mais, sous une forme plus enveloppée, l'affirmation est équivalente : pour un enfant, auquel le manque de développement ne permet pas d'accéder à la foi personnelle, le sacrement de la foi tient lieu de la foi et a le même effet salutaire.

Ces effets du baptême des enfants, précise alors Augustin, ne sauraient faire l'objet de libres discussions : ce n'est pas une doctrine qu'il a élaborée lui-même à partir de réflexions personnelles, elle appartient à l'enseignement de la foi et qui veut demeurer dans la communauté des fidèles ne peut ni la mettre en doute ni la récuser[30] : « Qui ne croit pas cela et le regarde comme impossible est un infidèle, alors même qu'il possède le sacrement de la foi et le petit baptisé lui est de beaucoup supérieur ; même s'il n'a pas encore la foi en pensée, il ne lui oppose pas du moins l'obstacle d'une pensée contraire, et c'est pourquoi il reçoit le sacrement d'une manière salutaire[31] ». La dernière phrase insiste à nouveau sur l'efficacité objective du sacrement, qui se manifeste à plein dans le cas du baptême des enfants. Ils n'apportent rien d'autre que l'absence de dispositions contraires, mais, comme Augustin n'a cessé de le redire à longueur d'ouvrages depuis le début de la controverse antidonatiste, de sacrement par lui-même est saint et produit ses effets ; il leur suffit donc de recevoir le baptême, dans la passivité de leur âge, pour en recevoir en même temps tous les effets de salut.

---

27. Cf. *Confes.*, I, 11, 18 ; *P.L.*, 32, 669.

28. N. 10 ; p. 532 : « Hoc quamdiu non potest, ualebit sacramentum ad eius tutelam adversus contrarias potestates et tantum ualebit, ut, si ante maioris usum ex hac uita emigrauerit, per ipsum sacramentum commendant eecclesiae caritate ab illa condemnatione, quae per unum hominem intrauit in mundum, Christiano adiutorio liberetur ».

29. « Quis nesciat credere esse infantibus baptizari, non credere autem non baptizari ? » *De peccat. merit. et remis.*, I, 27, 40 ; *P.L.*, 44, 132.

30. « Inter credentes baptizatos paruulos numerabis ; nec iudicare ullo modo aliter audebis, si non uis esse apertus haereticus », *Sermo* 294, 13, 14 ; *P.L.*, 38, 1343. Augusrin ajoute un peu plus loin dans le même sermon : « Credit in altero, qui peccauit in altero ; dicitur, Credit ; et ualet, et inter fideles baptizatos computatur. Hoc habet auctoritas matris Ecclesiae, hoc fundatus ueritatis obtinet canon ; contra hoc robur, contra hunc inexpugnabilem murum quisquis arietat ipse confringitur », *ibid.*, 18, 17 ; *P.L.*, 38, 1346.

31. N. 10 ; p. 532 : « Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est ille paruulus, qui, etiam si fidem nondum hebet in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit ».

Augustin achève ainsi de répondre à la difficulté de Boniface. Les parents affirment, lors du baptême, que l'enfant qu'ils présentent croit, et ils sont en droit de parler ainsi à cause du sacrement de la foi. Évidemment, le petit enfant ne possède pas encore une foi consciente et volontaire, mais le sacrement de la foi fait de lui un fidèle. Ce mot ne signifie pas qu'un classement extérieur, le rangement dans une catégorie déterminée, il exprime une transformation profonde et mystérieuse, et le changement est si réel que, le moment venu, le petit baptisé passera comme tout naturellement à la foi personnelle et que, s'il meurt auparavant, il échappera au même titre que les croyants à la condamnation d'Adam et de sa race.

Ces effets du baptême des enfants attestent à leur tour et confirment l'interprétation réaliste donnée à *similitudo*. Pour Augustin, c'est dans cette *similitudo* du sacrement à sa *res* qu'ils trouvent leur principe, comme le marque l'*itaque* qui relie ensemble les deux parties de sa réponse ; il faut s'en tenir à son texte, qui n'invoque aucune autre explication. Il paraît donc clair que, dans une telle perspective, il ne saurait être question d'un pur symbolisme. Comment un simple symbole, un signe tout extérieur pourrait-il, à lui seul, rendre compte de tant de réalités présentes et à venir ? Mais que, par suite de sa ressemblance avec la foi, le sacrement de la foi soit réellement, dans une certaine mesure, la foi, et l'on entrevoit, sans que le mystère soit pour autant supprimé, qu'il puisse faire de l'enfant qui le reçoit un fidèle, assurer un jour son passage à la foi personnelle et lui être compté, s'il meurt, au même titre que la foi pour le salut.

*
* *

Ainsi précisés la portée de la réponse d'Augustin, la construction de son texte, le réalisme dont il a chargé le terme *similitudo*, il reste à établir le bilan de cette enquête.

1. En affirmant que les sacrements doivent avoir une certaine ressemblance avec les *res* dont ils sont les sacrements, Augustin n'entend d'aucune manière formuler le statut symbolique du sacrement. Ce point se situe pour lors hors de son propos, et l'interprétation traditionnelle n'a pu naître et se maintenir qu'en arrachant la phrase à tout son contexte.

C'est au contraire sur le réalisme sacramentel qu'il veut insister quand il exige ainsi, comme une nécessité absolue, une certaine ressemblance entre le sacrement et sa *res* : il souligne que la *res* doit être de quelque manière contenue dans le sacrement, que celui-ci doit avoir une certaine participation à la *res* et qu'il ne peut être sacrement qu'en étant dans une certaine mesure la *res* elle-même.

Mais quelle est la mesure de cette participation ? A lui seul, le mot *similitudo* ne saurait le dire : il affirme l'existence de traits communs dans

les êtres qui se ressemblent, mais, de soi, il ne dit rien sur le degré de cette ressemblance. Ainsi le mot peut-il être employé aussi bien pour la plus lointaine des ressemblances avec Dieu que pour la ressemblance parfaite sans aucune dissemblance, et dans le cas des sacrements, l'indéfini *quandam similitudinem* pourrait même signifier que le degré de ressemblance varie avec chacun.

2. D'une manière plus spéciale, le réalisme eucharistique est postulé par le texte. Comme à un fait indiscuté, c'est à lui qu'Augustin fait appel pour illustrer par un exemple le principe qui lui permettra de conclure à la vérité de la réponse des parents. Les fêtes pascales de tous les ans ont cette première ressemblance avec la Pâque de la résurrection du Christ d'occuper la même place dans l'année, mais ce rapprochement temporel reste extérieur ; la ressemblance profonde tient à la célébration de l'eucharistie, où le Christ est immolé comme au jour de sa passion. Non plus, il est vrai, sans sa chair même, *in seipso*, — ses mains ne sont plus transpercées par les clous, le sang ne coule plus de ses plaies, — mais d'une manière mystérieuse et pourtant réelle, *in sacramento*, car celui qui affirme cette immolation ne parle pas contre la vérité.

Faut-il voir une restriction dans le *secundum quendam modum ?* Il ne me paraît pas. Les mots s'expliquent suffisamment dans le contexte par l'opposition, qui se continue, *in seipso — in sacramento.* Le sacrement du corps du Christ est réellement le corps du Christ, le sacrement du sang du Christ est réellement le sang du Christ, mais de cette manière spéciale qu'Augustin appelle *in sacramento.* Il n'en dit pas plus, il ne s'explique pas, sans doute même reste-t-il volontairement dans le vague, et comme le terme *similitudo* est par lui-même imprécis, il faudra recourir à d'autres passages pour essayer de définir plus exactement le réalisme sacramentel de l'eucharistie.

3. La même constatation s'impose au sujet du baptême, les dernières précisions demeurent impossibles. Replacée dans son contexte, la formule d'Augustin frappe par son réalisme : « Le sacrement de la foi est *(secundum quendam modum)* la foi ». Mais qu'entend-il exactement ? Il se contente d'affirmer cette relation d'être du baptême et de la foi et il en déduit les étonnantes conséquences. Peut-être faudrait-il chercher dans cette dernière direction qu'il paraît lui-même indiquer et se rappeler les textes où les sacrements sont présentés comme des forces mystérieuses imprégnant et pénétrant de leur réalité celui qui les reçoit[32] ?

4. Il importe de noter pareillement les limites du texte concernant les effets du baptême des enfants. Toute la réponse d'Augustin suppose qu'un changement profond s'est opéré dans l'âme du petit baptisé, mais

---

32. Sur ce sens d'*imbuere*, voir quelques remarques de P.-Th. CAMELOT, « *Sacramentum fidei* », dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. II, p. 892.

il le suggère, il le fait pressentir sans préciser en quoi il consiste, car ce qu'il décrit ce n'est pas tant cette transformation intérieure, qu'il amène à conclure, que ses résultats par rapport à l'enfant. Le mot essentiel est pourtant écrit : « Le sacrement de la foi fait déjà de l'enfant un fidèle » et les conséquences sont nettement définies ; néanmoins l'imprécision demeure. Car, tout en affirmant la vérité de la réponse des parents au sujet de la foi du petit baptisé, il n'accorde pas encore à celui-ci la réalité de la foi proprement dite, et même tout son effort témoigne de la différence qu'il met entre le fidèle adulte et l'enfant qu'avec toute l'Église il reconnaît cependant comme fidèle.

Ces imprécisions, qui sont respect devant le mystère, manifestent peut-être encore davantage la force des affirmations. C'est la première fois qu'Augustin reparle du baptême des enfants depuis le *De baptismo*, mais une comparaison, même très rapide, entre les deux écrits suffit à révéler l'évolution de la pensée. Dans l'ouvrage de 400-401, il évoque le baptême des enfants pour montrer aux Donatistes que, si la conversion du cœur est nécessaire pour la réception fructueuse du sacrement, conversion et baptême peuvent en fait être séparés et garder leur valeur : ainsi chez le bon larron qui ne put être baptisé, ainsi chez les petits enfants « *qui certe nondum possunt corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem*[33] ». L'affirmation est catégorique et ne se nuance d'aucune restriction, rien n'apparaît encore de ce que contiendra la lettre à Boniface. Plus loin, par contre, Augustin pose une condition pour l'accession de l'enfant à la justice : « *Sicut in Isaac, qui octavo suae nativitatis die circumcisus est, praecessit signaculum justitiae fidei ; et quoniam patris fidem imitatus est, secuta est in crescente ipsa justitia, cujus signaculum in infante praecesserat : ita in baptizatis infantibus praecedit regenerationis sacramentum ; et si christianam tenuerint pietatem, sequetur etiam in corde conversio, cujus mysterium praecessit in corpore*[34] ». Dans la même ligne, il fait appel à la miséricorde du Tout-Puissant pour suppléer, en cas de mort, ce qui manque à l'enfant baptisé pour être sauvé : « *Sicut in illo latrone quod ex baptismi sacramento defuerat complevit Omnipotentis benignitas..., sic in infantibus qui baptizati moriuntur, eadem gratia Omnipotentis implere credenda est, quod non ex impia voluntate, sed ex aetatis indigentia, nec corde credere ad justitiam possunt, nec confiteri ad salutem*[34] ». La lettre à Boniface reprend tous ces points, mais à propos de chacun elle marque un nette avancée et souligne l'efficacité du sacrement : à cause du sacrement de la foi, les parents peuvent répondre que l'enfant croit ; le temps venu, le petit baptisé se trouvera accordé comme tout naturellement à la vérité du sacrement et, s'il meurt, c'est par le

33. *De bapt.*, IV, 2, 30 ; *P.L.*, 43, 174.
34. *Ibid.*, IV, 24, 31 ; *P.L.*, 43, 175.

moyen du sacrement que, sur la recommandation de la charité de l'Église, il échappera au châtiment des fils d'Adam.

Il est impossible de réduire ces divergences à une simple différence d'optique. Elles me paraissent s'expliquer en définitive par un approfondissement de la notion du sacrement. Dans le *De baptismo*, Augustin appelle le baptême *signaculum justitiae fidei*. Sous la pression de Boniface, il a dû pousser son analyse plus avant et il lui est apparu que, si le sacrement est un signe et un symbole, c'est un signe qui implique participation à la réalité signifiée : *Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent.*

M.-F. Berrouard, O.P.

El significado de " cor " en san Agustín

« ... cor meum, ubi ego sum quicumque sum »
(*Confessiones*, X, III, 4)

INTRODUCCION

Como es bien conocido, el emblema de las imágenes de san Agustín es un *corazón*, que él mismo lleva en la mano o descubre en su pecho ; un corazón en llamas, atravesado a veces por una o varias flechas[1]. Y el corazón es, desde hace varios siglos, escudo y caracterización del espíritu de la Orden Agustiniana[2].

El pasaje al cual se hace referencia para esta caracterización es el del libro IX de las *Confessiones*, « Sagittaveras tu *cor* nostrum caritate tua »[3], pero además la palabra « cor » aparece en las obras de san Agustín con una frecuencia y una importancia que señaló expresamente el Dr. Anton Maxsein en la comunicación presentada al Congreso Internacional Agustiniano de 1954, « Philosophia cordis bei Augustinus »[4].

Para una « filosofía del corazón » — de la cual varios autores habían hablado ya —, el Dr. Maxsein estima necesario descubrir en el corazón el centro del hombre, en el sentido de que su índole psicosomática se considera desde el punto de vista de su unidad ; y cree encontrar en el lenguaje de san Agustín que « cor » es « el centro, la raíz, el núcleo esencial del hombre,

---

1. Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III (« Iconographie des Saints », I, A-F), Paris, 1958, pp. 150-151.

2. En el siglo XVI era ya un uso antiguo. Cuando en 1544 Santo Tomás de Villanueva fue elegido Arzobispo de Valencia del Cid, trasplantó a su escudo arzobispal el corazón-escudo de la Orden Agustiniana ; en un sermón de la fiesta de san Francisco dice hablando sobre el espíritu de las Ordenes : « Benedictus elegit pedes Christi ; *Augustinus cor ;* Franciscus caput plenum spinis » (*Opera omnia*, Manila, 1881-1897, t. V, p. 359, n. 13). « Venit Augustinus, et in eremo fratres locavit, ut alia vis et in ramis sequerentur, sicut angeli in carne, et a mundo separati, *ponens eis pro signo cor*, ut intelligerent, quia *in corde perficiendo* omnis eorum labor et industria ponenda esset » (*Ibid.*, p. 359, n. 11). En esta cita, como en todo lo que sigue, si no indicamos otra cosa *nosotros subrayamos*.

3. *Conf.* IX, II, 3, (PL *32* 764).

4. En *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, pp. 357-371.

en el cual se anudan de manera misteriosa la vida del cuerpo y la vida del alma »[5]. En este sentido presentaba en su Comunicación, entre otras algunas indicaciones sobre « cor » en el problema de la unión cuerpo-alma y sobre el sitio que ocupa en el alma : a diferencia de la « mens » — « caput animae » —, « cor » sería precisamente el centro, el órgano central, la potencia fundamental en la que todas las fuerzas del alma radican y a partir de la cual se desarrollan[6]. Anunciaba además la publicación de un amplio estudio sobre el tema.

El trabajo que prometía el Dr. Maxsein — y en el que podríamos encontrar por entero las bases de su interpretación —, no ha visto la luz. Sólo apareció en 1958 en la revista *Augustinus* el artículo « Das Herz in der Erkenntnis bei Hl. Augustinus », en donde propone el « corazón » como « órgano » del « sensus interior », y da algunas indicaciones más sobre el conocimiento en general[7].

En cuanto tenemos noticia no hay un estudio consagrado a buscar el significado de « cor » en las obras de san Agustín. Mencionaremos brevemente las principales opiniones de quienes se han ocupado directamente del asunto con ocasión de otros estudios, para presentar en seguida los resultados de nuestro trabajo.

En 1931 el P. Clement Louis Hrdlicka, O.S.B., clasificaba « cor » entre las palabras que han recibido una « extensión del significado » en san Agustín y en el período que lo precede : en la traducción Itala, en Tertuliano, Lactancio, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, « cor » significaría « alma » (« soul »)[8].

En 1936 el P. Ephraem Hendrikx, O.E.S.A., proponía como uno de los argumentos para sostener su opinión sobre la « mística » de san Agustín, el hecho de que en sus escritos se emplean como sinónimos « mens », « intellectus » y « cor » indistintamente, siguiendo la concepción de los antiguos romanos, para quienes « cor » era la sede de la inteligencia. Reconoce que para san Agustín — como para los antiguos romanos — no es de conocido completamente el uso de « cor » como sede de los afectos, sobre todo cuando se refiere a pasajes del Antiguo Testamento. Estima sin embargo que cuando « cor » está en relación con « videre » y sus sinónimos, tenemos que tomarlo casi siempre como sede de la inteligencia[9].

---

5. *Ibid.*, p. 360 : « Eine Prüfung aller Stellen, in denen *cor* als entscheidende Aussage erscheint, führt immer mehr zu der Überzeugung, dass Augustinus auf Grund persönlicher Veranlagung und der Anregung durch die Heilige Schrift im *cor* jene Mitte oder jene Wurzel oder jenen Wesenskern des Menschen sieht, in dem sich leibliches und seelisches Leben geheimnisvoll miteinander verknoten » (Subraya el Dr. Maxsein).

6. *Ibid.*, pp. 364-365.

7. *Augustinus*, III (1958), pp. 323-330.

8. *A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine.* (Patristic Studies, Washington, t. XXXI), p. 69.

9. *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Cassiciacum, I, Würzburg), pp. 44-24.

En 1949, el P. J. Saint-Martin, A.A., tocaba brevemente el tema — « Le cœur. Son rôle dans la vertu » — en una nota complementaria al libro *De continentia* : « cor » sería una de esas fórmulas complejas y preñadas de riqueza, pero de límites imprecisos, en las que abunda — dice el autor de la nota — la terminología de san Agustín en el dominio psicológico. « Cor » tomaría así diversas acepciones : la de principio de los actos buenos o malos, que se podría identificar con la conciencia moral ; la de « potencia afectiva », especialmente cuando está ordenada hacia Dios por la caridad ; y como derivación, la de facultad interior que ve a Dios cuando es pura su mirada[10].

En 1950 el profesor Guillaumont presentó en el volumen *Le Cœur* (Études Carmélitaines), el artículo « Les sens du nom du cœur dans l'antiquité ». Al llegar a san Agustín distingue en él por una parte la tendencia intelectualística — filosófica y platónica —, que lo hace preferir el uso del término *mens* y lo lleva a dar la traducción de *cogitatio* al encontrar la palabra bíblica « *cor mundum* » en el libro *De quantitate animae* ; y por otra parte la tendencia a aceptar el lenguaje de la Escritura para expresar los impulsos de su ardiente piedad, tal como aparece en las *Confessiones* : en este lenguaje bíblico, poético, « cor » sería el « equivalente lírico » de « anima »[11]. Este punto de vista ha sido aceptado por el P. Bernard Häring, Redentorista[12].

En 1951, en su libro *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, el P. F. Cayré, A.A., hacía notar que para san Agustín « cor » no es una facultad puramente afectiva, como lo conciben muchos modernos, sino que designa el conjunto de las actividades espirituales superiores del alma, y si el amor es su término la verdad es su pieza central : por medio de ella se realiza para el alma la presencia de Dios, como lo dice muy bien un pasaje de las *Confessiones* (IV, XII, 8 : « ... ubi sapit veritas : intimus cordi est »)[13].

En 1954, en el Congreso Internacional Agustiniano, el Sr. Hans Meyer entraba en la controversia sobre la mística de san Agustín en la línea del P. Hendrikx. En lo que se refiere a « cor » indicaba que entre sus diversas significaciones — que no determina — es fácil descubrir que los actos del corazón están al servicio del conocimiento religioso : « cor » es órgano del conocimiento, ya que en su estructura se incluyen « ratio » e « intellectus » ; « cor » es una función intelectual y a la vez emocional, pero sólo en cuanto puede introducir en la más profunda esfera del ser y del valor un conocimiento impregnado de amor. Sin embargo, en la « vista » agus-

10. *Œuvres de saint Augustin*, 3, (Paris, 1949), p. 435.
11. *Le cœur* (Paris), pp. 72-74. (El artículo abarca las pp. 41-81).
12. *La loi du Christ* (traducción de *Das Gesetz Christi*), vol. I, (Paris, 1957), pp. 248-249.
13. Págs. 196 ss.

tiniana no se trata de una experiencia irracional o sentimental, sino de un conocimiento claro de los hechos objetivos, que sólo puede lograr un ojo purificado e impregnado de afecto[14].

En el mismo año de 1954, independientemente, Emanuel Hirsch observaba que muchas veces « cor » equivale a « conscientia ». Esta, en su opinión, no es sino la interioridad del hombre, en donde se conoce y se siente ; es la percepción objetiva de sí mismo, que se da con certeza inmediata en todos sus actos vitales, y en la que puede realizar su unidad personal y su totalidad. La relación entre « cor » y « conscientia » — en cuanto se les puede considerar como dos cosas —, debe pensarse de modo que la conciencia enciende los afectos en el corazón inmediatamente, naturalmente, en la unidad indivisible del acto ; por tanto la experiencia consciente es en cierta medida lo que la conciencia padece a través del corazón[15].

En 1959, Johannes Stelzenberger explana un punto de vista muy cercano, en su libro *Conscientia bei Augustinus*. Anota que en reiteradas ocasiones, aunque no siempre, san Agustín entiende por « conscientia » el interior del hombre o el « corazón » en cuanto órgano de la vida religiosa y moral : es la parte del hombre que se relaciona con la esfera de lo divino, y más precisamente la capacidad de conocer, percibir, sentir y actuar, en la medida que toca lo trascendental y eterno. Otras expresiones equivalentes son « intus hominis », « interior homo », « interiora », « medulla », « interior creyente », « habitación de Dios »[16].

También en 1959, el P. Joannes B. Lotz, S.J., en su libro *Meditation im Alltag*, ilustra sus reflexiones metafísicas sobre la memoria valiéndose del « corazón » en san Agustín, aunque notando que el Obispo de Hipona atendía inmediatamen e a su experiencia empírica. Para el P. Lotz, el « corazón » en san Agustín equivaldría al « fundamento del alma » (« Seelengrund »), o sea al núcleo metafísico de la memoria : no es una potencia operativa, sino la raíz indisolublemente unida a las potencias ; por eso « memoria », « intellectus » y « voluntas » están esencialmente unidas. Del « fundamento del alma » brota la palabra original que no podría expresarse sin la razón y la voluntad, y a su vez la razón y la voluntad corren peligro de perderse en una multitud de palabras superficiales si no se radican en esa « palabra original » a cuyo servicio deben estar para desarrollarla y hacerla efectivamente una palabra que sea respuesta — « Ant-Wort » — al llamado de Dios. Porque lo más importante es que por entre la multiplicidad de cosas de las cuales se ocupa, se robustezca y llegue a dominar completamente en nosotros el alma una del

---

14. « War Augustin Intellektualist oder Mystiker ? », *Augustinus Magister*, III, pp. 433-435.
15. *Lutherstudien*, Vol. I, (Gütersloh, 1954), p. 60.
16. Paderborn, 1959, pp. 47 ss.

« fecisti nos ad te », o sea el llamado profundo del « corazón », sostenido por el llamado original de Dios que nos hizo para El[17].

Tales son las principales opiniones de quienes se han ocupado de la significación de « cor » en san Agustín. Ofrecemos en estas páginas una parte del trabajo emprendido para precisar el sentido o los sentidos que san Agustín pretendía al usar la palabra « cor », recorriendo sus obras y analizando los textos donde se encuentra esa palabra y sus derivados o afines. Este conocimiento — nos parece — debe preceder la solución que se dé a los diversos problemas relacionados con una « esfera » del corazón, con una « filosofía » o una « teología » del corazón en san Agustín : de otro modo hay el peligro de que las proprias concepciones — aunque en sí mismas sean legítimas y fecundas — se sobrepongan a las del gran Obispo y Doctor africano, y nos impidan captar lo que sus escritos revelan.

Procurando seguir con atención las indicaciones que poseemos sobre la cronología — en cuanto se ha llegado a conclusiones ciertas o al menos probables, sobre todo por los trabajos de Zarb, Kunzelmann, Goldbacher[18] —, hemos procurado recoger y analizar exhaustivamente los textos sobre « cor » en las obras que preceden la ordenación sacerdotal ; hemos utilizado también algunos pasajes donde intervienen derivados de « cor ». De las obras posteriores a la ordenación sacerdotal hemos recorrido las que preceden el episcopado, y hecho el análisis de más de quinientos pasajes donde se emplea « cor » ; de las obras restantes, el estudio detenido de las *Confessiones*, y sondeos efectuados en escritos de las diferentes épocas, nos ofrecieron numerosos textos que reunidos a los anteriores hacen pasar de mil los pasajes analizados.

VISTA DE CONJUNTO

Comencemos por ofrecer una vista de conjunto sobre los pasajes donde san Agustín emplea la palabra « cor » :

En las obras anteriores al bautismo[19] « cor » aparece sólo una vez, al fin del diálogo *De beata vita*. Hay sin embargo otros textos con cuatro derivados de « cor » : « cordatus », « concorditer » o « concordare », « socordia »

---

17. Frankfurt, 1959, pp. 34 ss., especialmente p. 35.

18. A. GOLDBACHER, « De epistularum ordine atque temporibus », en el vol. 58 del *Corpus Script. Eccl. Lat.*, pp. 12-63 ; A. KUNZELMANN, « Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus », *Miscellanea Agostiniana*, Vol. II, pp. 417-520 (Roma, 1931) ; S. ZARB, *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Romae, 1934 ; *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valetta-Malta, 1948 ; *Chronologia Tractatuum S. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Iohannis Apostoli*, Romae, 1933.

19. Esas obras son : *Contra Academicos* libri III (PL *32* 905-958), *De beata vita* lib. I (col. 959-976), *De ordine* libri II (col. 977-1020), *Soliloquia* — lib. II — (col. 869-904), *De immortalitate animae* lib. I (col. 1021-1034), y las cartas I, II, III, IV, XIII (PL *33* 61-67 77-79).

y « recordari ». Notemos que todas estas expresiones están tomadas del latín clásico.

En el período entre el bautismo y la ordenación sacerdotal[20] hay cuarenta y cinco pasajes donde se emplea « cor ». En ellos encontramos cuatro expresiones del latín clásico (« aliquid corde gerere », » miserum cor », « mediocriter cordis », « pinguia corda »), a las que se añaden, además de « cordatus », « concordia » y « recordatio », los derivados « vecordia » y « discordia ». En citas, alusiones o explicaciones de pasajes bíblicos « cor » se usa 38 veces ; un texto está tomado de la liturgia, y dos, de las cartas, no presentan a primera vista una dependencia clara.

A partir de la ordenación sacerdotal los textos en donde interviene « cor » se multiplican, sobre todo al contacto de la Escritura. Frecuentemente es no sólo la cita de la palabra, que tantas veces se repite en la Biblia, sino la explicación que de ella propone san Agustín ; otras muchas veces el « corazón » servirá para ilustrar pasajes de la Escritura donde la palabra no está, o a propósito de otros temas. Además, las expresiones latinas clásicas seguirán siendo empleadas, y la explicación del « Sursum corda » de la Liturgia se repetirá con frecuencia directa o indirectamente.

I. EL PERIODO ANTERIOR A LA ORDENACION SACERDOTAL

Examinemos por separado las cuatro categorías en las que podemos dividir los textos de este período sobre « cor » : las que provienen del latín clásico, las que se relacionan con la Biblia, la fórmula litúrgica « sursum corda », y dos pasajes que no presentan una dependencia clara.

§ 1. Las expresiones del latin clasico.

En el período anterior al bautismo — como ya notamos — todas las veces que Agustín emplea « cor » y sus derivados lo hace con expresiones tomadas del latín clásico. Este lenguaje, sin las influencias bíblicas que aparecerán después, es normal en quien tiene el latín como lengua materna, ha sido profesor de retórica latina, y sólo recientemente ha comenzado a tener un contacto verdaderamente personal y profundo

---

20. Son las obras sigiuentes : *De quantitate animae* lib. I (PL *32* 1035-1080), *De moribus Ecclesiae Catholicae et Manichaeorum* libri II (PL *32* 1309-1378) ; *De libero arbitrio*, el libro I (PL *32* 1221-1240), (sobre los libros II y III, terminados en Hipona, ver *Retract.* I, IX, 1, PL *32* 595) ; *De Genesi contra Manichaeos* libri II (PL *34* 173-220), *De musica* libri VI (PL *32* 1193-1220), *De vera religione* liber I (PL *34* 121-172), las cartas VII, IX, X, XI, XII, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX, XX (PL *33* 68-77, 79-81, 83-87) ; del libro *De diversis quaestionibus 83*, las primeras fueron escritas antes de la ordenación sacerdotal, tal vez hasta la cuestión L (el asunto de la cuestión XLVII se trata rambién en el *De Gen. ctra. Man.* II, XXI, 32, PL *34* 212, 213). Otras indicaciones sobre la cronologia de esta obra pueden verse en el vol. X de la Bibliothèque augustinienne, « Mélanges doctrinaux », pp. 12 ss., en la « Introduction » de G. Bardy.

con las ideas cristianas y con la Escritura. Ni es extraño que esas expresiones permanezcan después al lado de las que tienen su origen en el lenguaje bíblico y cristiano.

Estas expresiones del latín clásico — « cordatus » « mediocriter » o « egregie », « socordia » y « vecordia », « cordi est » y « corde aliquid gerere », « miserum cor », « concordia » y « discordia », « recordatio » —, se refieren a calificaciones o a actividades del hombre en cuanto hombre, con las cuales los antiguos relacionaban el corazón — órgano corporal — de diversos modos : por testimonio de Cicerón hubo quienes identificaron el corazón de carne con el alma — « *animus* » —, mientras otros creyeron ver en él su sede ; de la primera opinión hace derivar las palabras « excordes », « vecordes », « concordes », « Corculum » y « cordatus[21] ».

La interpretación fisiológica de la función del corazón de carne en las operaciones humanas en cuanto tales aparece en las prácticas de adivinación, de las cuales Cicerón nos ofrece un ejemplo claro ; pone en boca de su hermano Quinto, como defensor de la adivinación, el presagio que se vió pocos días antes de la muerte de César. En las entrañas del animal sacrificado no se encontró el corazón, y por eso alguien dijo que había que temer :

> [...] timendum esse, ne *et consilium, et vita* deficeret ; earum enim rerum *utrumque a corde proficisci*[22].

Conviene notar que no sólo la vida en general, sino la vida en cuanto humana — « *consilium* » — se relacionaba con el corazón. El sentido figurado de « cor » aparece desde muy antiguo en la lengua latina poética y vulgar, mientras en cambio es raro entre los prosistas si no es en la expresión « cordi est »[23].

---

21. *Tusc. quaest.*, I, 9 (Pohlenz, pp. 226-227) : « Mors igitur ipsa, quae videtur notissima res esse, quid sit, primum est videndum. Sunt enim qui discessum animi a corpore putent esse mortem ; sunt qui nullum censeant fieri discessum, sed una animum et corpus occidere, animumque in corpore exstingui. qui discedere animum censent, alii statim dissipari, alii diu permanere, alii semper. quid sit porro ipse animus aut ubi aut unde, magna dissensio est. aliis *cor ipsum animus videtur*, ex quo *excordes*, *vecordes*, *concordesque* dicuntur et Nasica ille prudens bis consul ' Corculum ' et
' *egregie cordatus* homo Catus Aelius Sextus '.
Empedocles animum esse censet *cordi suffusum sanguinem ;* aliis pars quaedam cerebri visa est animi principatum tenere ; aliis nec cor ipsum placet nec cerebri quamdam partem esse animum, sed *alii in corde*, alii in cerebro dixerunt animi sedem et locum ».

22. *De divinatione*, I, 52 (Schutz, tomo XIII, p. 379).

23. *Thesaurus linguae latinae* (Lipsiae, 1900 ss.), en la palabra « cor », vol. IV, col. 930, lin. 17 : « vox per totam latinitatem legitur ; etiam notiones translatae (imprimis III A et B [sedes affectuum, sedes cogitationis et cognitionis] [...]) ab antiquissimis temporibus occurrunt, plerumque apud poetas et in lingua vulgari [...] ; scriptores enim has notiones quam maxime evitant [...] praeter iuncturam cordi est [...] ».

Notemos que en muchas locuciones populares y poéticas — antiguas y modernas — se habla

Si ahora pasamos a examinar el significado de estas expresiones — tal como las emplea san Agustín — nos encontramos con lo que sigue :

a) « *Cordatus* » es un hombre de cierta perspicacia, ejercitada en mayor o menor grado. Sergio Oratas — de quien habla Cicerón —, a pesar de tener en abundancia dotes personales, riquezas y amigos, y de que podemos suponerlo libre de la ambición de poseer más, carecía de la seguridad necesaria para ser feliz ; en él se realizaba el dicho popular de que el hombre cuerdo sufre precisamente porque advierte la caducidad de sus bienes : « Illudque vulgare satis asserebat : Infidum hominem malo suo esse *cordatum* »[24].

La agudeza del hombre « cordatus » no basta para hacerlo sabio, pero el no tenerla, de modo que se apoyara en bienes inestables como si fueran firmes, sería causa de una infelicidad mayor : su seguridad se debería no a una fortaleza vigilante sino a un adormecimiento — « *mentis* sopore » —, y sería miserable por una estulticia más honda[25].

Esta cordura tiene grados. Aun los hombres « *mediocriter cordati* » — dice san Agustín a los maniqueos —, sospecharán que ellos mismos cambiaron dolosamente el texto de la Escritura, si para apoyar sus doctrinas presentan un códice diferente del aprobado por la Iglesia[26]. Igualmente, quien esté medianamente dotado de corazón — « quisquam

---

del « corazón » no en una perspectiva « fisiológica », sino designando la actividad más íntima de la persona considerada en su totalidad, en la unidad que forman juntamente el alma y el cuerpo porque el órgano corporal — con el ritmo de sus palpitaciones — acompaña, manifiesta, refuerza la actividad íntima y personal. Como unos cuantos ejemplos de este modo de hablar podemos citar los siguientes :

« [...] lectos iuvenes, *fortissima corda*,
Defer in Italiam. » (Virgilio, 5 *Aen.* 729).

— « Olli *sedato* respondet *corde* Latinus » (*Ibid.*, 12, 18).

— *Θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχεις* (Sófocles, *Antígona*, 88) : Masqueray traduce : « Tu as *le cœur enflammé* pour ce qui glace d'effroi » (Ed. Les Belles Lettres, 1940).

— « Toute la poussière du monde *lui tombait du cœur* », era el efecto que se producía en quien gustaba la bebida preparada por los antiguos turcos con la hierba de las estepas del centro de Asia (Benoist-Méchin, *Mustapha Kémal*, p. 28).

— Un refrán castellano dice « barriga llena, *corazón* contento ».

— Anne Sullivan — la maestra de Helen Keller —, refiere la alegría que la invadió cuando logró que aquella niña ciega, sorda y muda, aprendiera por primera vez que las cosas se pueden señalar mediante un nombre, y como consecuencia se mostrara agradecida : « Last night when I got in bed, she [Helen] stole into my arms of her own accord and kissed me for the first time, and I thought *my heart would burst, so full was it of joy* » (H. KELLER, *The story of my life* — New York, 1951 —, p. 316, en la postdata de una carta del 5 de abril, 1887).

24. *De beata vita*, IV, 26 (PL *32* 972 med.) : « Vides, inquam, Licenti, fortunatissimum istum hominem a beata vita *ingenii bonitate* impeditum. Quo enim erat *acutior*, eo *videbat* illa omnia se posse amittere ; quo metu frangebatur illudque vulgare satis asserebat : « Infidum hominem malo suo esse *cordatum* ».

25. *Ibid.*, IV, 28 (col. 973 med.) : « [...] et illud iam licet videre, non ex eo tantum Sergium Oratam fuisse miserum, quod timebat, ne fortunae illa munera amitteret, sed quia stultus erat. Quo fit ut miserior esset, si tam pendulis nutantibusque iis quae bona putabat, ni il omnino metuisset. Esset enim *non fortitudinis excubiis*, sed *mentis sopore securior*, et *altiore stultitia* demersus miser ».

26. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XXIX, 61 (PL *32*, 1335-1336).

mediocriter cordis » — se dará cuenta de las consecuencias absurdas que se siguen de las doctrinas maniqueas[27]. En cambio Gaius, corresponsal de Agustín, es bueno, y cuerdo en grado eminente, « vir tam bonus et *egregie cordatus* »[28].

La medida o la calidad de la perspicacia señalada por el término « cordatus » aparece también en lo que sucede con los hipócritas, que creen ser » muy cuerdos » si logran engañar astutamente[29].

b) *La « socordia » y la « vecordia »* son, con matices diversos, lo contrario de ser « cordatus ».

La « socordia »[30] es ese adormecimiento que Agustín señala a su bienhechor Romaniano como una de las causas que impiden la diligencia para buscar la verdad o aun el mismo querer buscarla[31]. Pero tratándose de Romaniano Agustín no teme ni el adormecimiento voluntario ni una lentitud natural, ya que cuando puede librarse de sus múltiples ocupaciones ninguno es más diligente — « vigilantior » — ni más agudo que él en la conversación[32].

En la vigilancia del « cordatus », o en el adormecimiento de la « socordia », vemos conjugados una cualidad natural y el uso que de ella hace el hombre. Estas dos notas — cualidad y ejercicio de ella —, aparecen claramente en el adjetivo que recibe « cor » en un texto del libro II *De musica ;* la ciencia llamada « grammatica » entre les griegos, « litteratura » entre los latinos, es centinela de la historia : aun los corazones lentos, « gordos », concederán que es su principal guardiana, por más que una vista interior más fina enseñará que es la única :

> [...] scias velim totam illam scientiam, quae grammatica graece, latine autem litteratura nominatur, historiae custodiam profiteri, vel solam, *ut subtilior docet ratio ;* vel maxime, ut etiam *pinguia corda* concedunt[33].

Si tenemos presente lo que en los *Soliloquia* dice la « ratio » — interlocutor de Agustín —, el sentido del pasaje citado aparece más claramente :

---

27. *Ibid.*, II, XII, 26 (col. 1356 med.).

28. *Epist. XIX* (PL *33* 86 fin).

29. *De Gen. ctra. Man.*, II, XV, 25 (PL *34* 208 init.) : « hypocrisis [...], in qua *multum sibi videntur cordati*, qui potuerint fallere et decipere quem voluerint ».

30. « *Socordiam* quidem pro ignavia posuerunt ; Cato (orig. 7, 15) pro stultitia posuit. Compositum autem videtur ex si, quod est sine, et corde ». Festus, *De significatione verborum* — apud Pauli excerpta —, (Lindsay, p. 375).

31. *Ctra. Acad.*, II, I, 1 (PL *32* 919 med.) : « [...] sive vitae huius multis variisque iactationibus, Romaniane, ut in eodem te probas, sive ingeniorum quodam stupore, vel *socordia* vel tarditate *torpentium*, sive desperatione inveniendi ; quia non quam facile oculis ista lux, tam facile *mentibus* sapientiae sidus oboritur, [...] evenit ut scientia raro paucisque proveniat ».

32. *Ibid.*, II, II, 3 (col. 920) : « Ergo aggredere mecum philosophiam [...]. Non enim metuo aut *a socordia morum* aut a tarditate ingenii tui. Quis enim te quando aliquando respirare concessum est, in sermonibus nostris *vigilantior*, quis *acutior* apparuit ? »

33. *De mus.*, II, I, 1, (PL *32* 1099 fin).

« ego autem *ratio* ita sum in mentibus ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere ; aut item hoc est aspicere quod videre »[34]. Una vista interior fina — « subtilior » — ya en ejercicio percibirá lo que un « corazón lento » no llega a captar : el « corazón » señala así no tanto la capacidad interior cuanto *el grado en que se ejercita.*

La « vecordia » equivale morfológicamente a « carencia de corazón », a « corazón pequeño », o desde otro punto de vista, a « gran necedad »[35]. Indica un modo tan necio de emplear la actividad interior que merezca ser llamado justamente insensatez y locura. De ésta, y juntamente de crueldad, arguye san Agustín a los maniqueos : recuerda su costumbre de que los « elegidos », aun estando ya hartos, comieran todo lo que la gente les presentaba, pues sólo ellos, decían, podían « liberar » la parte divina aprisionada en la materia ; y si un mendigo llegaba a pedirles limosma tenían prohibido darle de esos alimentos que ellos no podían comer sin enfermarse, pero en cambio permitían darle dinero. Por eso Agustín los acusa no sólo de crueldad — podría suceder que el mendigo no encontrara qué comprar y moriría de hambre —, sino de insensatez : no se dan cuenta de que con el dinero que ellos dan el mendigo comprará comidad — en la que también estará aprisionada una parte divina —, y ellos serán igualmente responsables de que no sea « liberada »[36]. No se trata aquí solamente del adormecimiento de la « socordia », sino de una carencia más profunda — la « vecordia » —, que no es pereza sino necedad.

Ser « cordatus » indica pues, en diferentes grados, una mente — un alma racional — despierta y diligente, mientras la « socordia » es el adormecimiento perezoso que impide ejercitar el ingenio natural, y la « vecordia » es una necedad culpable. Advirtamos que en estas expresiones se acentúa el aspecto cognoscitivo, pero incluyendo una perspicacia activa en la que interviene un querer responsable.

c) « *Cordi est* », « *corde aliquid gerere* », invierten los acentos : atienden en primer lugar a un querer fundado en una solicitud, a una actitud más profunda de la cual depende el interés. Las dos notas de querer y de solicitud, apoyadas en un conocimiento que ha provocado la estima y la búsqueda, aparecen en la última frase de Agustín en el diálogo *De beata vita :* si interesa a sus interlocutores el retorno a Dios, fuente de esa sabiduría que han conocido mejor en esta plática como la moderación del alma — « modus animi » —, hay que atenerse en todo a lo que esa

---

34. *Solil.*, I, VI, 12 (col. 875 fin).

35. « Ve » o « vae », explica el *Lexicon* de Forcellini : « Particula loquelaris, quae tantum praeposita et coniuncta verbis aliquid significat, ut in vegrandis, vecors, vesanus : habetque vim modo augendi, modo minuendi ». Festus había explicado (*De significatione verborum* — Lindsay, p. 512 —) : « Vegrande significare alii aiunt male grande ut vecors, vesanus, mali cordis [...] Alii parvum, minutum [...] *Vecors est turbati et mali cordis* ».

36. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, II, XVI, 53 (PL, *32* 1367).

moderación pide, hay que amarla en todo : « Modus, nquam, ille ubique servandus est, ubique amandus, *si vobis cordi est* ad Deum reditus noster »[37]. Y por eso, para guardar la moderación del alma, se ha decidido interrumpir durante algunos días la conversación sobre este mismo tema de la sabiduría en la cual consiste la vida feliz.

La solicitud expresada en la forma « cordi est » se relaciona con lo que alguien « lleva en el corazón ». San Agustín dice a los maniqueos :

> [...] si quid humani *corde geritis*, si *curae* vobis vosmetipsi estis, quaerite potius diligenter et pie quomodo illa [Scripturae verba] dicantur[38].

La búsqueda a la cual los invita san Agustín será efecto de un interés permanente, fundado a su vez en el grado en que ejerciten su condición de h mbres.

A propósito de « cura » — esta solicitud de la que habla san Agustín —, será interesante notar aquí las etimologías que propone Varrón de « curare », « cura » y « curiositas » : Curare, a cura dictum. *Cura, quod cor urat ;* curiosus, quod hac praeter modum utitur »[39]. Por su parte, san Agustín dirá que la curiosidad es *por su mismo nombre* enemiga de la seguridad, y por su vanidad no posee la verdad : « curiositas [...] *ipso curae nomine* inimica securitati, et vanitate impos veritatis »[40]. Además, especialmente a propósito de un texto de los primeros años de sacerdocio volveremos a la relación entre « cor » y « cura »[41].

d) « *Miserum cor* ». Cuando la solicitud se dirige a remediar un dolor ajeno, hace participar de él por ese afecto que se llama « misericordia » : « [...] quis ignorat ex eo appellatam esse *misericordiam*, quod *miserum cor* faciat condolentis alieno malo ? »[42]. Quienes proporcionan a otros los medios para oponerse a lo desagradable, pueden ser llamados « misericordes » aunque hubieran llegado a tal grado de sabiduría que no se turben por ningún dolor del alma — « *animi* dolore » —, y se muevan a prestar auxilio no incitados por el dolor sino movidos por lo que pide la bondad, y conservando el alma traquila — « *mente* tranquilla » —. Notemos el paralelismo que hay entre « miserum cor » y la turbación producida por un dolor del alma — « animi » —, y que se contrapone a permanecer con el alma tranquila en su « parte » más elevada

---

37. *De beata vita*, IV, 36, (PL *32* 976 fin).
38. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, X, 17 (PL *32* 1318 init.).
39. VARRÓN, *De lingua latina*, VI, 46 (Ed. Loeb Classical Library, vol. I, p. 214).
40. *De mus.*, VI, XIII, 39 (PL *32* 1184 fin).
41. *Enarr. in Ps. VII*, 9 (PL *36* 103 fin) : « Videt igitur *curas* nostras, qui scrutatur *cor* ».
42. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XXVII, 53 (PL *32* 1333 init.).

— « mente » —[43]. El alma, expresada aquí con los términos « animus » y « mens », señala lo que es incorpóreo en el hombre y lo distingue de los animales : eso nos indica que *la infelicidad del corazón* es un sentimiento, pero un sentimiento que resulta de una operación plenamente humana y consciente, y por tanto racional.

e) *La « concordia » y la « discordia »* muestran de otro modo el aspecto dinámico subrayado por « cordi est » y por « corde aliquid gerere ». En el diálogo *De beata vita*, unos momentos antes del pasaje citado a propósito de « cordi est », Agustín ha dado gracias a Dios y a sus invitados a este convite espiritual por los dones de que lo han colmado ; de tal manera han tomado parte en la conversación sus interlocutores, que bien puede decir que sus invitados le han procurado la satisfacción de la saciedad. Y al darles las gracias les ha dicho « vobis, qui *concorditer* invitati »[44] : los invitó a tratar de la vida feliz estando todos de común acuerdo, viviendo en esa armonía que hace buscar los mismos objetivos. La « concordia » de una sociedad se funda, según Cicerón, en la comunidad de intereses, y cuando esto falta empiezan las discordias[45] ; y para Varrón la etimología de « concordia » viene de « corazón en armonía » — « *a corde* congruente »[46] —. En el libro III *Contra Academicos* hay dos textos que confirman esta significación[47], claramente ilustrada en la descripción que san Agustín hará de los monjes y su vida en común : se ocupan en orar, en leer, en conversar, sin soberbia ni obstinación ni envidia ; viviendo en paz, con moderación y recato, ofrecen a Dios el don de una vida *concordemente orientada* hacia El, de quien recibieron poder vivir de ese modo — « *concordissimam vitam* et intentissimam in Deum »[48].

---

43. « *Mens* », para san Agustín, es la « parte » principal del « anima » : para mostrarlo se cita con frecuencia el pasaje de la *Enarr. in Ps. III*, 3 (PL *36* 73-74), « *caput animae* non absurde appellatur», y más tarde lo dirá de modo semejante en el *De Trin.*, XV, VII, 11 (PL *42* 1065 init.):

> Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est *mens, tanquam caput eius, vel oculus, vel facies :* sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur *anima*, sed *quod excellit in anima mens vocatur.*

Es importante advertir que incluye no sólo la capacidad y las funciones intelectuales — tal como nosotros las tomamos ordinariamente —, sino *también la de amar*. Para no citar sino un texto del período que estudiamos, baste recordar lo que se dice en el *De div. quaest. 83*, q. XXXV, 2 (PL *40* 24) hablando de la vida feliz, que es « aeternum aliquid cognoscendo habere » :

> Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est : et propterea id habere non possumus, nisi *ea re qua praestantiores sumus*, id est *mente*. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur ; nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte *amatur*. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita *et amare* sola potest.

44. *De beata vita*, IV, 36 (PL *32* 976 fin).

45. *De rep.*, I, 32 (Schutz, tomo XIV, p. 388) : « facillimam autem in ea re publica esse *concordiam*, in qua *idem conducat omnibus* ex utilitatis varietatibus, cum aliis aliud expediat, nasci *discordias* ». Otros textos sobre « concordia », de Cicerón y de san Cipriano, pueden verse en Hélène Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, pp. 315 ss.

46. VARRÓN, *De lingua latina*, V, 73 (Edic. de la Loeb Class. Lib., vol. I, p. 73).

47. *Ctra. Acad.*, III, II, 3 (PL *32* 935 med.) : « Sententias [...] *concordare* mihi liquet » ; III, VI, 13 (col. 941) : « mecum enim familiarissimus [...] de ipsa religione *concordat* ».

48. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XXXI, 67 (PL *32* 1338 med.).

La « concordia » se aplica también a realidades diversas entre las cuales hay una armonía o que tienden a ella, y la « discordia » a la falta de tal armonía o conveniencia[49]. Estas aplicaciones ayudan a apreciar mejor el aspecto dinámico expresado por el « corazón ».

f) « *Recordatio* ». Esta palabra es empleada con frecuencia en los escritos de san Agustín, y tiene el sentido ordinario de recordar. Pero es ya sabida la importancia que él da a la memoria, y por eso conviene que atendamos con más cuidado al matiz exacto de « recordari », que según Varrón tiene como etimología « rursus *in cor* revocare »[50]. Sólo citaremos ahora un pasaje del libro VI *De musica*, en el que hablando de los números « recordables » da una definición de « recordatio » que deberemos tener presente en lo que sigue :

> Recurrit autem *in cogitationem* occasione similium motus animi non exstinctus, et *haec est quae dicitur recordatio*. Sic agimus numeros, vel in sola cogitatione, vel etiam in membrorum motu, quos iam egimus aliquando. Inde autem scimus non venisse, sed *redisse illos in cogitationem*, quia cum memoriae mandarentur, cum difficultate repetebantur[51].

Dejando lo que se refiere a las consideraciones sobre los números, advirtamos que la « recordatio » se da cuando un movimiento del alma no extinguido vuelve de nuevo a la « *cogitatio* ». Del significado de esta palabra nos ocuparemos en seguida, al examinar los textos relacionados con la Escritura.

Resumen. Veamos brevemente lo que nos han mostrado los textos analizados, provenientes del latín clásico. « Cor » y sus derivados indican *una fuerza interior y su enfoque.* Es la vigilancia del hombre « cordatus », ejercitada en mayor o menor grado — « mediocriter » o « egregie » — ; esa fuerza actúa con lentitud en los « pinguia corda », está adormecida por la « socordia », disminuída por su mal empleo en la « vecordia ». El enfoque de esa fuerza interior en la solicitud — « cordi est », « cura » —, radica en una actitud más profunda — « corde gerere » — ; y en esa actividad interior repercute el dolor ajeno que se trata de aliviar — « miserum cor », « misericordia » —. El dinamismo de esa fuerza interior aparece

---

49. Entre otros pasajes que se podrían citar, anotemos los siguientes :
— *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XVIII, 34 (PL *32* 1325) : « videte Testamenti utriusque *concordiam* » ;
— *Ibid.*, II, VI, 8 (col. 1348 fin) : « quae autem non sunt simplicia, *concordia partium imitantur unitatem* ».
— *De mus.*, II, XIV, 26 (PL *32* 1114 fin), donde se muestra la concordia o la discordia que hay entre los diferentes pies de los versos : « [...] divisione plausuque *discordante* [...] », « [...] et temporibus et plausu *concordare* manifestum est. »

50. VARRÓN, *De ling. lat.*, VI, 46 (Ed. Loeb..., vol. I, p. 214).

51. *De mus.*, VI, VIII, 22 (PL *32* 1175 med.).

unificado o divergente según que haya « concordia » o « discordia », y se manifiesta cuando un movimiento del alma vuelve de nuevo en la « recordatio ».

Hemos visto una oposición entre ser « cordatus » y estar adormecido « mentis sopore », lo mismo que entre ser « vigilantior » y tener el ingenio entorpecido por la « socordia » que impide a la sabiduría brillar ante las « mentes » : esto nos indica que debemos ver la relación que hay entre « mens » y « cor » en el vocabulario de san Agustín.

Nos podemos también preguntar qué relación hay en los textos analizados entre *el órgano corporal* que se llama « cor » y *la fuerza interior o el enfoque de la actividad humana*. No tenemos una respuesta directa, pero sí estos elementos que nos ayudarán después a considerar la cuestión más ampliamente :

— se trata en estos pasajes, como ya notábamos al principio, de calificativos del hombre en cuanto hombre ;

— en la primera conversación del diálogo *De beata vita* se pone en claro que el hombre consta de alma y cuerpo — « ex anima et corpore » —, por lo menos en el sentido de que no puede existir ni sin cuerpo ni sin alma[52] ;

— en la dedicatoria del mismo libro a Teodoro se recuerda la enseñanza de san Ambrosio de que el alma — « anima » — es incorpórea[53] : esto muestra implícitamente, pero con suficiente claridad, que se excluye el identificarla con el corazón de carne.

En el lenguaje, pues, los textos examinados revelan la influencia del latín clásico. En cambio *el sentido figurado* de « cor » no muestra ninguna connotación de tipo fisiológico, tal como se refleja en las opiniones enumeradas por Cicerón en las *Tusculanae quaestiones* y en el *De divinatione*.

La influencia de los clásicos latinos, exclusiva en el período de Casiciaco, se une a otras en las épocas sucesivas. Pasemos ya a considerar las expresiones de origen bíblico, en los escritos que van del bautismo a la ordenación sacerdotal.

§ 2. Los textos relacionados con la Biblia.

De los 38 pasajes que están relacionados con la Escritura en las obras de este período, podemos dejar de lado las quince citas o alusiones al precepto de amar a Dios « ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente » (Deut., VI, 5 ; Matth., XXII, 37) : no encontramos ahí elementos directos para precisar el significado de « cor » ; la mayor parte dan solamente el

---

52. *De beata vita*, II, 7 (PL *32* 963 med.) : [...] cum fateamur cuncti *neque sine corpore neque sine anima* esse posse hominem [...] ».

53. *Ibid.*, I, 4 (col. 961 med.) : « Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri, et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, *nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima :* nam id est unum in rebus proximum Deo ».

texto bíblico, en uno san Agustín señala, sin explicarla, alguna diferencia entre « cor », « anima » y « mens »[54], y en otro se dice que « mens » es lo de más valor en el hombre[55].

También podemos simplemente anotar las dos citas de la epístola a los Romanos, « caritas diffusa est in cordibus nostris »[56], y pasar en seguida a los textos que nos ofrecen alguna explicación, sea sobre *el lenguaje* de la Escritura, sea sobre *el significado de « cor »* en ella.

A. — *El lenguaje de la Escritura.* Hay un pasaje en donde se nota la diferencia entre una locución *propria* y una locución *figurada* :

> [...] isto modo potius [nominata est caro] quo propheta dicit auferri populo *cor lapideum*, et dari *cor carneum* (Ezech. XI, 19). Hoc modo enim dicit etiam Apostolus : « Non in tabulis lapideis, sed *in tabulis cordis carnalibus* » (II Cor., III, 3). Aliud est quippe *propria locutio*, aliud *figurata*, qualis ista est quam tractamus modo[57].

Prescindiendo de que la explicación de san Agustín corresponda o no al sentido exacto de la Escritura, nos interesan los ejemplos que da de locución figurada : el *corazón de piedra* que se le quita al pueblo para darle en cambio un *corazón de carne*, y las *tablas que son corazones de carne*. Por lo menos en los pasajes que cita, de Ezequiel y de san Pablo, el « corazón » no se referirá por tanto, en la opinión de san Agustín, al órgano corporal que indica su sentido proprio, sino a otra realidad que aquí no explica más, y que es la que significa la *locución figurada*. Teniendo en cuenta este dato pasemos a los textos que nos ofrecen otras explicaciones.

B. — *El significado de « cor »*.

a) « *Cor* » *y* « *cogitatio* ». El primer texto de este período en orden cronológico pone en estrecha relación « cor » y « cogitatio » : el deseo del sexto grado del alma — « appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt » —, Agustín lo ve expresado en el versículo 12 del salmo L, « *Cor mundum* crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis », y nos da de él la siguiente explicación :

> Spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in veritate quaerenda deviare atque errare non possit. Qui profecto in ea non instauratur, nisi prius *cor mundum* fuerit, *hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium sese cohibuerit et eliquaverit*[58].

---

54. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, VIII, 13 (PL *32* 1316) : « *Ex toto* inquit [Christus] *corde tuo*. Non est satis. Ex tota anima tua. Ne id quidem satis est. Ex tota mente tua ».

55. *De div. quaest. 83*, q. XXXV, 2 (PL *40* 24-25), ya citado en la nota 43 ; unas líneas más adelante se cita el pasaje de Matth., XXII, 37, « Diliges... ». Los demás pasajes donde se cita o se alude a tal precepto son los siguientes : *De mor. Eccl. cath.* et *Man.*, I, IX, 14 ; XI, 18 ; XIII, 22 ; XXV, 46, 47 ; XXVIII, 57 ; XXX, 62 (PL *32* 1319, 1321, 1330, 1331, 1334 med., 1336 med. ; *De Gen. ctra Man.*, II, XXIII, 36 ; XXVII, 41 (PL *34* 215 init., 218 fin) ; *De mus.*, VI, XIV, 43 (PL *32* 1186 init.) ; *De vera rel.*, XII, 24 ; XLVI, 86 (PL *34* 132 fin, 160-161).

56. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XIII, 23 ; XVI, 29 (PL *32* 1321, 1323).

57. *De Gen. ctra. Man.*, II, XII, 17 (PL *34* 205 fin).

58. *De quant. an.*, XXXIII, 75 (PL *32* 1076).

« Cor » se pone aquí en paralelo con « cogitatio », casi se podría decir que son sinónimos totalmente. Pero ¿ qué es la *cogitatio ?* La traducción más ordinaria de esta palabra es « pensamiento », y sin embargo aquí se dice que debe apartarse y purificarse hasta de los restos de cualquier *anhelo desordenado* de las cosas temporales, en el cual se incluye necesariamente un apego *voluntario :* la « cupiditas » la explicará san Agustín poco tiempo después en la primera obra escrita contra los maniqueos : dirá que *el amor* del oro, de las alabanzas, de las mujeres, — que se opone *al amor casto* de Dios —, se llama con más propiedad « cupiditas » vel libido »[59].

Tratemos de ver más de cerca el significado de la palabra « cogitatio » en las obras de este período, ya que en muchos otros textos la volveremos a encontrar al lado de « cor ». Con frecuencia se designa solamente el objeto sobre el cual versa la « cogitatio », sin examinar el acto mismo en cuanto subjetivo ; de este último aspecto tenemos ya una indicación en un texto del libro *De immortalitate animae* : « Est [...] recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagationem *nitens cogitatio* »[60]. El raciocinio es *una actividad racional que tiende a su término.* En otros textos la « cogitatio » se refiere más directamente *a la* atención actual hacia algo : a veces nos parece no haber oído lo que nos dicen, por estar atendiendo a otra cosa — « *alia cogitatione* occupati »[61] —, y en la « recordatio », como ya vimos, un movimiento del alma no completamente extinguido, vuelve a la actividad consciente que se ocupa de él — « recurrit *in cogitationem* »[62].

« Cogitare » es por tanto *ocuparse actualmente de algo,* con un interés que puede variar de intensidad, pero en el que interviene siempre de algún modo el conocimiento de una cosa que *se busca conocer mejor o se quiere procurar.* Puede ser simplemente el reflexionar sobre algo[63], o tener algo en consideración[64], con un interés que puede aumentar hasta constituír un intento más definido y concreto : al principio de la obra *De Genesi contra manichaeos* refiere Agustín la advertencia que le han hecho de no apartarse de un modo llano en el hablar *si quiere* extirpar les errores maniqueos aun de los hombres menos instruídos, « si errores illos tam perniciosos ab animis etiam imperitorum *expellere cogitarem* »[65].

El interés de la actividad interior enfocada hacia algún objeto sufrirá

---

59. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XXII, 41 (PL *32* 1329 init.).
60. *De immort. an.*, 1, 1, (PL *32* 1020 fin).
61. *De mus.*, VI, VIII, 21 (col. 1174 init.).
62. *Ibid.*, VI, VIII, 22 (col. 1175 med.).
63. *Ctra. Acad.*, I, IV, 10 (PL *32* 911 fin). Trigecio se quedó clavado en sus reflexiones, mientras los demás hablaban ya de otras cosas : « ille *in cogitatione defixus est* », *De mus.*, I, XII, 21 (PL *32* 1096). Sobre lo que san Agustín ha dicho sobre los números, el discípulo comenta : « sine admiratione ista non *cogito* ».
64. *De mus.*, V, V, 10 (PL *32* 1152 med.) : « in metiendo versu inveterata voluntas hominum, ac non aeterna rerum ratio *cogitanda est* ».
65. I, 1, 1, (PL *34* 173 med.).

diversas atracciones cuando se trate de una deliberación importante. Al explicar la acción del demonio sobre Adán y Eva, san Agustín nos dice que el influjo del tentador no se realiza por una aparición visible o acercándose como a un lugar corpóreo, sino en esa actividad interior que designa con las palabras « cogitatio » y « cor » :

> Numquid ergo [diabolus] visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos in quibus operatur ? non utique, sed miris modis *per cogitationes* suggerit quidquid potest. [...] Quomodo enim *accessit* ad Iudam, quando ei *persuasit* ut Dominum traderet ? numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est ? Sed utique, ut dictum est, *intravit in cor eius*[66].

Esta actividad interior se puede ocultar a los demás hombres, por lo menos en tanto que se tiene un cuerpo mortal, en donde se ocultan « corazones mentirosos », mientras en los cuerpos glorificados, como se puede creer, ya no podrán ocultarse *los movimientos interiores y conscientes del alma :*

> [...] Deus corpora eorum [de Adán y Eva, y de todos « qui ex Adam nati sumus »] in istam mortalitatem carnis mutavit, *ubi latent corda mendacia.* Neque enim in illis corporibus caelestibus sic latere posse *cogitationes* credendum est, quemadmodum in his corporibus latent : sed sicuti nonnulli *motus animorum* apparent in vultu, et maxime in oculis, sic in illa perspicuitate et simplicitate caelestium corporum *omnes omnino motus animi* latere non arbitror[67].

b) *La « cogitatio » y el « homo interior » : « decir en el corazón ».* La actividad interior oculta a los demás es lo que el hombre se dice a sí mismo. De eso que se puede llamar lenguaje interior habla Agustín a su hijo Adeodato en el diálogo *De magistro.* Con el lenguaje externo pretendemos dos cosas, dice Agustín, o enseñar o recordar algo a los demás o a nosotros mismos ; y no es objeción contra esto que al orar ni enseñemos ni le recordemos nada a Dios : para hacer oración no hace falta el lenguaje, pues por eso se nos ha mandado que lo hagamos a puerta cerrada, o sea « en las estancias interiores » del alma racional — « *penetralia mentis* » — ; a Dios hay que buscarlo y pedirle lo que anhelamos, en lo más secreto del alma racional — » in ipsis *rationalis animae* secretis » —, en lo que se llama el « hombre interior », donde Dios ha querido establecer su templo, donde habita Cristo.

San Agustín hace coincidir el sentido de la recomendación evangélica de orar a puerta cerrada (Matth., VI, 6), con la del salmo IV, 5, 6, « Dicite *in cordibus vestris,* et *in cubilibus vestris* compungimini ; sacrificate sacri-

---

66. *Ibid.*, II, XIV, 20 (col. 207 init.).
67. *Ibid.*, II, XXI, 32 (col. 212-213).

ficium iustitiae, et sperate in Domino » ; y a su vez aduce las palabras del salmista como otra expresión de lo que san Pablo dice del templo de Dios (II Cor., III, 16), y del « hombre interior » donde habita Cristo (Eph., III, 16, 17) :

> Ubi putas sacrificium iustitiae sacrificari, nisi *in templo mentis*, et *in cubilibus cordis ?* Ubi autem sacrificandum est, ibi et orandum. Quare non opus est locutione cum oramus[68].

Y si alguno insiste en llamar « locución » a esa actividad interior, porque nos ocupamos de las palabras — « ispa verba *cogitamus* » — aun así ese lenguaje no hace otra cosa que traer de nuevo a la mente el recuerdo de las cosas significadas por ellas.

Esa locución interior se realiza pues « apud animum », « in cubilibus cordis », « in templo mentis », « in ipsis rationalis animae secretis » : otras tantas maneras de expresar la actividad íntima y personal del hombre, la operación del « hombre interior ». Se establece un paralelismo entre el « hombre interior » y el « corazón », que es donde se tiene la locución íntima designada por la « cogitatio ». Tal correspondencia la había señalado ya san Agustín a los maniqueos hablando de la templanza : lo que dice san Pablo a los Corintios — « si et exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem » (II Cor., IV, 16) — concuerda admirablemente con las palabras del salmo L, 12, « *Cor mundum crea* in me, Deus, et *spiritum rectum innova* in visceribus meis »[69]. Encontramos así que « cor », puesto en paralelo con la « cogitatio » en el libro *De quantitate animae* (XXXIII, 75), se hace corresponder con el « hombre interior », en relación con el mismo versículo 12 del salmo L.

Ahora bien, en el *De Genesi contra manichaeos* explica san Agustín que el hombre se dice hecho a imagen de Dios según el hombre interior : « secundum *interiorem hominem* dici, *ubi est ratio et intellectus* »[70], o sea donde está la capacidad y la actividad que hace al hombre superior a los animales, y que encierra esa complejidad que más tarde ocupará a san Agustín para buscar en ella el reflejo de la vida trinitaria de Dios. Capacidad y actividad que se da en esa cámara secreta, en ese templo que es lo más íntimo del alma racional — « penetralia mentis » —, y que se expresa también llamándolo « cubiculum cordis», *esa cámara que es el corazón.*

Así pues el paralelo entre « cor » y « cogitatio » subraya *esa actividad interior, propria del hombre, que se dirige y se concentra* hacia el objeto

---

68. *De mag.*, I, 2 (PL *32* 1195-1196).
69. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, I, XIX, 36 (PL *32* 1326, 1327).
70. I, XVII, 28 (PL *34* 186 fin).

del que se ocupa, que anhela, que pide. Un pasaje del libro VI *De musica* va a darnos más luz sobre ello.

c) « *Ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria* ». San Agustín se exhorta a sí mismo y a su discípulo a no envidiar las cosas que les son inferiores, y a mantenerse en ese orden por el cual tales cosas no constituyen un obstáculo para buscar únicamente el deleite de las superiores. En efecto, el deleite querido y procurado es como el peso que orienta al alma, *como el tesoro que lleva hacia sí el corazón ;* y según sea la calidad del tesoro buscado se tendrá la felicidad o la miseria :

> Delectatio quippe quasi pondus est animae. *Delectatio ergo ordinat animam.* « *Ubi* enim erit *thesaurus* tuus, *ibi* erit et cor tuum » (Matth., VI, 21) : *ubi delectatio, ibi thesaurus : ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria*[71].

En el deleite *querido y buscado* se concentra la actividad interior ; el alma racional se ordena, bien o mal, hacia ese objetivo bueno o malo : la calidad del tesoro buscado determinará la calidad moral del hombre en su actividad verdaderamente personal ; en otras palabras, determinará *la calidad del corazón* y las consecuencias que de ella se siguen.

d) *La calidad moral del « corazón ». « Cor mundum », « cor purum », « cor simplex ».* Según nos lo dice san Agustín en el libro *De quantitate animae*, XXXIII, 75, — y podemos interpretarlo ahora después de lo que hemos visto sobre la « cogitatio » — el « corazón » estará limpio y compuesto cuando el hombre *no tenga interés hacia las cosas que mueren,* cuando esté libre y limpio aun del menor anhelo desordenado hacia ellas. Sólo entonces podrá llegar al sexto grado del alma, que es tender a la inteligencia de las cosas que son de verdad y en modo excelente ; sólo entonces Dios le dará un espíritu recto, que impedirá el peligro de desviaciones y errores en la búsqueda de la verdad.

Una primera consecuencia de la calidad del corazón es que normalmente lo que se dice con las palabras es lo que se lleva en la actividad interior. Así lo dice san Agustín a los maniqueos, cuando al mencionar los absurdos que se siguen de sus afirmaciones continúa refutando la división que proponían de la actividad humana según los sellos de la boca, de la mano, del seno :

Hae igitur balsphemiae, cum *a corde profectae,* quotidie *in ore vestro* habitent, desinite aliquando signaculum oris vestri, ad imperitorum illecebram, quasi magnum aliquid praedicare[72]. Según que sea bueno o malo el fin pretendido interiormente, las obras exteriores serán dignas de

---

71. *De mus.*, VI, XI, 29 (PL *32* 1179 med.). El texto de Matth., VI, 21, es también citado en el *De vera rel.*, III, 4 (PL *34* 125 init.).

72. *De mor. Eccl. cath. et Man.*, II, XIII, 27 (PL *32* 1356).

alabanza o de vituperio : y las blasfemias que aparecen ordinariamente en sus palabras son ya un indicio de la maldad que llevan en su actividad interior.

Otra consecuencia, más importante, de la calidad del corazón, es que condiciona la posibilidad del conocimiento de Dios y la recepción de sus dones. Dirigiéndose también a los maniqueos san Agustín hace notar que si alguno quiere conocer la voluntad de Dios — ese querer divino que por sí solo explica la creación —, debe hacerse amigo de El, como se hace cuando uno desea saber lo que otro hombre quiere ; pero ninguno se hace amigo de Dios sino con costumbres ya completamente limpias, logrado el fin que señalaba san Pablo al precepto confiado en Efeso a Timoteo : « Finis autem praecepti est caritas *de corde puro,* et conscientia bona, et fide non ficta » (I Tim., I, 5)[73].

Este amor que sale de un corazón puro lo expresa un poco más adelante, en el mismo libro I *De Genesi contra Manichaeos,* con palabras que recuerdan las que ya hemos visto en el *De quant. animae ;* la luz material del sol no ilumina sino el cuerpo del hombre y sus ojos mortales, menos potentes que los ojos del águila, y en cambio la Luz del Verbo apacienta *los corazones puros* de los que creen en El, y del amor de las cosas visibles y caducas se convierten al cumplimiento de sus mandatos :

> Illud autem lumen non irrationabilium avium oculos pascit, sed *pura corda* eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium et temporalium se ad eius praecepta implenda convertunt[74].

El corazón limpio de los que ya no anhelan las cosas que mueren, el corazón puro de los que se orientan a hacer la voluntad de Dios, puede tender a la inteligencia de las cosas que son de verdad, y ser iluminado por la Luz del Verbo. Los maniqueos por el contrario con su alma orientada torcidamente buscan deformar el sentido de la Biblia cuando preguntan si el agua era la habitación del Espíritu de Dios, y con su malicia se hacen ciegos : « Totum conantur *perversa mente pervertere,* et *excaecantur malitia sua* ». Si no entienden cosas que ven todos los días, por ejemplo cómo el querer del artesano se extiende sobre la obra que fabrica, no se extrañen de no entender cómo la potencia invisible de Dios se extendía sobre las aguas, y con temor de Dios y *sencillez de corazón* busquen comprender lo que no entienden :

> Quod si haec humana et quotidiana non comprehendunt, timeant Deum, et *simplici corde* quod non intelligunt quaerant, ne cum volunt verbis sacrilegis concidere veritatem quam videre non possunt, redeat illis securis in crura[75].

---

73. *De Gen. ctra. Man.,* I, II, 4 (PL *34* 175-176).
74. *Ibid.,* I, III, 6 (col. 176 med.).
75. *Ibid.,* I, V, 8, (col. 177).

Notemos en este pasaje la contraposición de « mente perversa » y « simplici corde » : la deformidad y desorientación de un alma racional que se ciega con su propria maldad, debe sustituírse con una atención que se concentre, sin segundas intenciones, en la búsqueda de una verdad invisible, difícil de conocer. En el libro *De vera religione* dirá que para buscar a Dios, que es simplicísimo, es necesaria *la sencillez de corazón*, la libertad de quien ya no está esclavizado por lo material y temporal :

> Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. Ergo *in simplicitate cordis* quaeramus illum. « Agite otium », inquit, « et agnoscetis quia ego sum Dominus » (Psal. XLV, 11) : non otium desidiae, sed *otium cogitationis*, ut a locis et temporibus vacet. Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt[76].

e) *Recti corde.* En el libro VI *De musica* san Agustín se pregunta si aquél que ya haya llegado al término de su búsqueda conservará todavía las virtudes que ha visto como necesarias en el camino. Los que han logrado ya el fruto de su amor diligente por una santificación perfecta, por la completa vivificación de su cuerpo — de modo que ya se haya borrado de su memoria la turba de las ficciones imaginadas a partir de lo corporal —, y han comenzado a vivir solamente para Dios, son llamados « *recti corde* » ; ¿ permanece en ellos la virtud de la justicia ? :

> (Magister) Quid, *recti corde* possunt esse sine iustitia ? (Disc.) Recognosco isto nomine crebrius significari iustitiam. (Mag.) Quid ergo admonet aliud propheta idem consequenter, cum canit : « Et iustitiam tuam iis qui *recto sunt corde* ?[77]

En escritos posteriores san Agustín buscará precisar más exactamente los matices de las palabras bíblicas que indican la calidad moral del corazón[78], pero ya en estas primeras obras anteriores a la ordenación sacerdotal está un elemento que se conservará intacto, y que es el que venimos encontrando en los textos analizados : la atención voluntariamente concentrada en un objeto, al cual se atiende con mayor o menor intéres, y hacia el cual se tiende con un apego desordenado o con un amor puro ; es *la actividad personal, específicamente humana*, que se realiza en lo más íntimo del alma racional, *en la cámara secreta que es el « corazón »*.

---

76. *De vera rel.*, XXXV, 65 (PL *34* 151).
77. *De mus.*, VI, XVI, 53 (PL *32* 1190 med.).
78. Ver *De perfect. iust. hominis*, XV, 36, (PL *44* 311 init.) : « Puto autem *interesse inter rectum corde, et mundum corde.* Nam et *rectus corde* in ea quae ante sunt extenditur, ea quae retro sunt obliviscens, ut recto cursu, id est recta fide atque intentione perveniat, ubi habitet *mundus corde.* [...] Innocens manibus ascendet, et *mundus corde* stabit : illud in opere est, illud in fine. »

Resumen. De las expresiones bíblicas citadas, explicadas o aludidas en las obras que preceden a la ordenación sacerdotal :

— *respecto al lenguaje*, san Agustín dice expresamente que en los pasajes de Ezech., XI, 19, y II Cor., III, 3, « cor » se toma *en sentido figurado*, pero no precisa de qué figura se trata. En los demás textos que nos dan alguna explicación sobre su significado, « cor » se relaciona con la « cogitatio » y con las demás operaciones humanas realizadas en esa « parte » del hombre, en esa actividad que lo hace específicamente diverso de los animales — « mens », « anima rationalis », « animus », « homo interior » — ; y no hay ningún indicio que permita suponer el uso de « cor » en su sentido propio en los contextos analizados, antes al contrario se dice que el demonio se acercó a Judas y entró en su corazón no por un contacto corporal sino por medio de su actividad espiritual « per cogitationes ».

— *En cuanto a la realidad* misma significada por la palabra, hemos visto que se la relaciona con esa concentración de la actividad interior que atiende a algo, y que es como el lugar secreto donde el « hombre interior » expresa a Dios sus anhelos sin necesidad de palabras, aunque de alguna manera « diciéndolo en el corazón » ; ahí es donde toma sus decisiones personales y se orienta, bien o mal, hacia aquello que considera como un tesoro. Vimos también que de esa orientación depende la calidad moral de la persona, que se expresa calificando el corazón, y que a su vez de ella depende por una parte la actividad externa y por otra la posibilidad misma de tender al conocimiento y a la posesión de la verdad.

Así pues, encontramos en el « cor » de los textos relacionados con la Biblia tal como los interpreta san Agustín, lo mismo que en las expresiones tomadas del latín clásico, *una fuerza en acción*, pero aquí subrayando por una parte *la orientación* del anhelo que busca, y por otra *la interioridad espiritual* de donde brota. Algo que se conserva igual que en las expresiones del latín clásico, es la complejidad de aspectos de la actividad humana interior : el conocimiento, el anhelo, la búsqueda voluntaria y responsable, la felicidad o la miseria, que se entremezclan y se condicionan mutuamente.

Esta unidad del hombre, a la vez compleja y sintética, vamos a verla expresada en una expresión tomada de la Liturgia.

§ 3. La formula liturgica « sursum corda habere ad Dominum ».

San Agustín considera estas palabras como expresión de los efectos logrados por la religión cristiana. En todas partes se predica abiertamente y se practica con tal convicción el apartamiento del hombre de las cosas terrenas y su reorientación al único y verdadero Dios, que los componentes de la raza humana, a través de toda la tierra, declaran con voz casi única que « tienen los corazones elevados hacia el Señor » :

> [...] per urbes atque oppida, castella, vicos et agros etiam, villasque privatas in tantum aperte persuadetur et appetitur a terrenis aversio, et in unum Deum verumque conversio, ut quotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat, « *sursum corda se habere ad Dominum* » [...][79].

Lo que Platón hubiera considerado una utopía, se ha realizado ya[80]. Las almas de los hombres han sido sanadas para que puedan percibir, amar, gozar al Verbo de Dios por quien han sido hechas todas las cosas ; su fuerza de penetración espiritual ha sido fortalecida para que pueda recibir esa luz tan grande, pues los avaros han oído que se debe poner

---

79. *De vera rel.*, III, 5 (PL *34* 125 fin). Es discutido el origen de esta fórmula litúrgica, que san Agustín comentará posteriormente con mucha frecuencia : se la ha relacionado con el rito de los samaritanos de levantar las manos para acompañar algunas oraciones, algunos le atribuyen un origen helénico, otros por el contrario dicen que no puede proceder sino del latín ; además se hace referencia, como a una « asonancia » bíblica, al texto de las *Lamentaciones*, III, 41, « *Levantemos nuestro corazón* y nuestras manos a Dios, que está en los cielos » (Ver J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, II, nn. 126 ss., con sus notas. Trad. española, *El sacrificio de la Misa*, Madrid, 1953, pp. 758 ss.). Los testigos más antiguos del « sursum corda » son la *Traditio apostolica* de san Hipólito, escrita en griego a principios del siglo III (215 ?) y conservada en diferentes traducciones, y la obra de san Cipriano *De oratione dominica*, del año 251. Antes de referir el comentario de san Cipriano, recordemos que en el latín vulgar y poético de la época clásica se usaba la expresión « cordatus » y su equivalente « habere cor », con el significado que ya vimos de tener cierta *perspicacia y agudeza en ejercicio*. Plauto, por ejemplo, dice así (*Persa*, IV, 5, 71 — Goetz-Schoell, fasc. V, pág. 110) :

> (Dordalus) Noli flere. (Toxilus) Ah, di istam
> perdant : ita catast et callida
> Ut *sapiens habet cor :* quam
> dicit quod opust.

Y Cicerón, en el *De finibus*, II, 28 (Schiche, pp. 73-74), indica la respuesta que se da a quien opina que es igual el placer que proviene de las cosas bajas y de las preciosas : « Hoc est non modo *cor non habere*, sed ne palatum quidem. qui enim voluptatem ipsam contemnunt iis licet dicere se acumpenserem maenae non anteponere » (« ... se les puede decir que no anteponen el esturión [pez de mar] a la anchoa »).

Estos ejemplos, entre otros que se podrían citar, nos permiten concluir que si la expresión « sursum corda habere ad Dominum » no es de origen latino, por lo menos armoniza perfectamente con la índole y con el uso de « habere cor », y añade la orientación « sursum », « ad Dominum ». Este enfoque de la actividad interior y espiritual es la que san Cipriano recomienda :

> Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, *inuigilare et incumbere* ad preces toto corde debemus. *cogitatio* omnis carnalis et saecularis abscedat nec quicquam *animus* quam id solum *cogitet* quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum *mentes* dicendo : « *Susum corda* », ut dum respondeat plebs : « *habemus ad Dominum* », admoneatur nihil aliud se quam Dominum *cogitare* debere. cludatur contra aduersarium *pectus* et soli Deo pateat nec ad se adire hostem Dei tempore orationis patiatur. obrepit enim frequenter et penetrat et subtiliter fallens preces nostras a Deo auocat, ut *aliud habeamus in corde, aliud in uoce*, quando *intentione sincera* Dominum non uocis sonus sed *animus* et *sensus* debeat orare. (*De dom. orat.*, 31, Corp. Script. Eccl. Lat., III, p. 289).

¿ Antes de su ordenación sacerdotal conocía ya san Agustín estas palabras de san Cipriano ? De cualquier modo, ellas nos muestran el sentido que se daba a la fórmula « sursum corda » en la Iglesia de Africa, sentido que está en la misma línea que el que hemos encontrado en el libro *De vera religione*.

80. Ver el amplio desarrollo que presenta san Agustín en el *De vera rel.*, III, 3-5 (PL *34* 123-125), donde incita a no apoyarse en la autoridad de los filósofos paganos.

el corazón en los tesoros que no se acaban — « ubi enim est thesaurus tuus, *ibi est et cor tuum* » — ; los lujuriosos saben ya que para no cosechar la corrupción de la carne hay que sembrar *en el espíritu* y así cosechar la vida eterna; los soberbios han aprendido que quien se humilla será ensalzado, los pendencieros — « *discordiosi* » —, que deben amar hasta a sus enemigos ; los supersticiosos, que el reino de Dios hay que buscarlo *dentro de sí*; los *curiosos*, que deben buscar — « *quaerere* » — no las cosas que se ven y se acaban, sino las invisibles y eternas ; finalmente, todos han oído que no amen el mundo ni lo que está en el mundo, porque todo en él está manchado de la triple concupiscencia[81]. No sólo florecen por doquier las comunidades cristianas, sino que jóvenes y doncellas a millares renuncian al matrimonio y viven castamente sin que ello cause extrañeza. Si esto es así, y los que se esfuerzan por ponere en práctica la doctrina cristiana golpean sus pechos — « tundunt *pectora* » —, si todos los hombres dicen que « *tienen los corazones levantados hacia el Señor* », entonces — arguye san Agustín — ¿ por qué seguir medio dormidos, bostezando por los desórdenes pasados, buscando los oráculos divinos en animales muertos, y al tratar de aclarar las cosas en el diálogo preferir hacer ruido con la boca nombrando a Platón, más que tener el pecho lleno de la verdad ? :

> [...] quid adhuc oscitamus crapulam hesternam, et in mortuis pecudibus divina eloquia perscrutamur ; si quando autem ad disputationem venitur, Platonico nomine *ora crepantia*, quam *pectus vero plenum*, magis habere gestimus ?[82]

« *Sursum corda se habere ad Dominum* » indica así *la orientación de toda la capacidad y todas las actividades específicamente humanas*, el alma en sus funciones más elevadas y espirituales. El « hombre interior » tiende a lo invisible, a lo espiritual, a lo eterno ; habiendo percibido un poco de la grandeza de Dios, habiendo comenzado a amarlo y a gozar de El, *toda la energía interior y espiritual* se aparta de las cosas terrenas y caducas para enfocarse hacia arriba, hacia Dios.

---

81. *Ibid.*, III, 4 (col. 124-125).

82. *De vera rel.*, III, 5 (PL *34* 125). Notemos el matiz especial de « pectus » en este pasaje : expresa también la actividad interior, pero en cuanto se manifiesta exteriormente por el golpe de pecho — « tundunt pectora » —, o al contrario por las palabras que en el admirador exagerado de Platón serán ruido vano, índice de la poca atención que se presta a poseer internamente la verdad.

En este período hay otros dos pasajes donde se habla de « pectus » : en el *De Gen. ctra. Man.*, II, XVII, 26 (PL *34* 210 init.), « nomine [...] *pectoris*, significatur superbia, quia *ibi dominatur impetus animi* » ; y en la *Epist. XX*, 1 (PL *33* init.), donde san Agustín declara que habita en el pecho del portador de su carta, lo cual sabe perfectamente el destinatario Antonino, « *in cuius pectore* me habitare optime *nosti* ». Energía interior y dinámica — « impetus animi » —, amigo que habita en el pecho de su amigo de modo que los demás lo saben : en ambos casos está connotada una manifestación externa que permite conocer lo interior.

Como en las expresiones analizadas en los párrafos anteriores, en la fórmula « sursum corda... » vemos también *la fuerza interior y su enfoque ;* y lo mismo que en la interpretación que san Agustín da de las expresiones bíblicas, se acentúa con mayor énfasis *la interioridad espiritual* y *la orientación personal* de la cual va a depender la calidad moral del hombre y los efectos de ella.

§ 4. « Hiantia ora cordis », « toto sinu cordis ».

Consideremos ahora las dos expresiones que no presentaban una dependencia clara, o sea las que hablan de la « boca del corazón », abierta y anhelante, y del « seno del corazón ». La primera se refiere a Gaius, que san Agustín llama « vir tam bonus et egregie cordatus » ; de él recuerda con gusto cómo el ardor con que buscaba la verdad no lo hacía desmedido en sus palabras, y ahora que no puede conversar directamente con él ni siquiera cree necesario exhortarlo a la búsqueda de la verdad, ya que le parece verlo con la boca del corazón abierta y anhelante hacia ella : « Hortarer autem te ad quaerendum [verum], nisi videre mihi viderer *hiantia quaedam ora cordis tui* »[83]. En la segunda expresión se trata de Antonino, corresponsal benévolo de Agustín ; al creerlo tal cual debe ser un siervo de Dios lo abraza « *toto sinu cordis* » y ama ese proceder « con un corazón puro » :

> Gratulor tibi [...] quod de nobis tam bene existimas ut fideles Dei servos esse credas, idque ipsum in nobis *corde purissimo* diligas[84].

Si relacionamos estas expresiones de los « miembros » del corazón, con lo que hemos visto de la actividad del « hombre interior » realizada « en el corazón », tenemos una indicación de lo que más tarde san Agustín ilustrará de modo explícito : las operaciones del « hombre interior » pueden compararse a lo que el hombre exterior realiza por medio de los órganos y de las actividades corporales. Los « miembros » y las « operaciones » del corazón expresan así de otro modo, en síntesis preñada y vigorosa, *el ejercicio de la fuerza interior específicamente humana.*

Adelantemos esa ilustración explícita sobre los « miembros » del « corazón » — *del hombre interior en actividad* —, que san Agustín propone en el libro *De continentia*[85]. Trata del pasaje evangélico « Non quod intrat

---

83. *Epist., XIX*, (PL *33* 86).

84. *Epist. XX*, 2 (col. 87).

85. Los Maurinos, y muchos otros autores modernos, consideran el año 395 como la fecha del libro *De continentia*. La Srita. La Bonnardière ha propuesto el año 416 ó 418, o al menos una fecha posterior a 412 (« La date du ' De Continentia ' de saint Augustin », *Revue des études augustiniennes*, V, 1959, pp. 121-127). En las indicaciones cronológicas que se dan al fin del libro de Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme* (Paris, 1959), p. 183 — en este libro colaboró la Srita. La Bonnardière —, se indica una fecha « après 418 ». Si esto es así, tenemos un dato que indica la continuidad de la interpretación de san Agustín sobre « cor ».

in os coinquinat hominem, sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem » (Matth., xv, 11) :

> Quae sententia — explica san Agustín — si tota de ore corporis accipiatur, absurda est. Neque enim quem non coinquinat cibus, coinquinat vomitus. Cibus quippe in os intrat, vomitus ex ore procedit. Sed procul dubio priora verba pertinent ad *os carnis*, ubi ait, « Non quod intrat in os coinquinat hominem » ; posteriora vero ad *os cordis*, ubi ait, « sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem ».

> Denique cum ab illo apostolus Petrus expositionem velut parabolae huius exquireret, ille respondit : « Adhuc et vos sine intellectu estis ? non intelligitis, quia omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur ? » Hic certe in quod intrat cibus, *os carnis* agnoscimus. In his vero quae adiungit, ut agnosceremus *os cordis*, non sequeretur *nostri tarditas cordis*, nisi et cum tardis ambulare Veritas dignaretur. Ait enim, « Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt » ; tanquam diceret, Cum audis « de ore », de corde intellige. Utrumque dico ; sed alterum ex altero expono. *Habet os interius homo interior, et hoc discernit auris interior :* de hoc ore quae procedunt, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem. Deinde iam relicto oris nomine, quod potest et de corpore intelligi, apertius quid dicat ostendit : « De corde enim exeunt », inquit, « cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae : haec sunt quae coinquinant hominem » (Matth., xv, 11-20). Nihil est certe istorum malorum, quae perpetrari etiam *membris corporis* possunt, quod *cogitatio non antecedat mala*, et coinquinet hominem, etiamsi aliquid impediat ne subsequantur opera flagitiosa et facinorosa membrorum[86].

De la « boca del corazón » ha tratado desde el principio del libro, explicando que el don de la continencia no debe esperarse solamente en lo que se refiere a los deseos inferiores desordenados, sino también en la misma actividad íntima y espiritual del hombre. Y para esto explica las palabras del salmo CXL, 3, « Pone, Domine, custodiam *ori meo*, et ostium continentiae circum labia mea » :

> In hoc autem divini eloquii testimonio, *si os intelligamus sicut intelligere debemus*, ibi posita continentia quantum sit Dei munus agnoscimus. Parum est quippe *os corporis* continere, ne aliquid quod non expedit per sonum vocis erumpat. *Intus est enim os cordis*, ubi sibi custodiam et ostium continentiae poni desideravit a Domino, qui verba illa dixit, nobisque dicenda conscripsit. Multa enim corporis ore non dicimus, et *corde clamamus :* nullum autem procedit rei alicuius ex ore corporis verbum, cuius est *in corde silentium*[87].

86. *De cont.*, II, 4 (PL *40* 351 med.).
87. *Ibid.*, I, 2 (col. 349-350).

Estas explicaciones luminosas sobre los « miembros » del corazón, — sea que hayan sido escritas en 395 o después de 418[88] —, no son sino una explicitación de lo que san Agustín decía antes de su ordenación sacerdotal a sus corresponsales Gaius y Antonino. Con un lenguaje familiar, pero marcado ya por una interpretación dualística de la Escritura en los textos referidos y en otros semejantes, expresa esa realidad del « corazón » en sentido figurado : la « boca anhelante », el « seno » del « corazón », designan la actividad personal que voluntaria y conscientemente orienta la energía interior y espiritual hacia la verdad o hacia el amor de una vida consagrada à Dios.

§ 5. Resumen del periodo anterior a la ordenacion sacerdotal.

Antes de pasar a los escritos de Agustín sacerdote y obispo, recojamos los elementos que nos ha proporcionado el análisis de los textos sobre el « corazón » en las obras precedentes :

a) *La realidad* que designa la palabra « cor » es *una fuerza interior, operante con mayor o menor intensidad ;* es *un dinamismo complejo al que se da libremente una orientación determinada*, de la cual depende la calidad moral del hombre, y su felicidad o su miseria. Este dinamismo actual y personal, complejo y uno, que aparece ya en las expresiones tomadas del latín clásico, se acentúa más en su espiritualidad y en su enfoque bajo la influencia del lenguaje bíblico y litúrgico.

b) *El lenguaje* que expresa esa realidad es un lenguaje *figurado* que no se precisa más : dos textos bíblicos son interpretados claramente en ese sentido, y los demás — tanto los que provienen del latín clásico como los relacionados con la Escritura y el de la fórmula litúrgica « sursum corda se habere ad Dominum » —, lo muestran implícitamente al referirse a la actividad específica del hombre, al « hombre interior » ; esto aparece de modo especial en los textos que hablan de la « boca » y del « seno » del « corazón ».

c) *La relación al órgano corporal* no se determina explícitamente, pero es claro que san Agustín habla de lo específicamente humano, de lo que depende de la « mens », del « anima » conocida ya como espiritual en sentido estricto.

Una interpretación más precisa del significado de « cor » en san Agustín, deberemos buscarla en los escritos posteriores a su ordenación sacerdotal.

---

88. Ver la nota 85.

§ 6. Perspectivas ulteriores

Los pasajes en donde san Agustín usa la palabra « cor » son muy numerosos a partir de su ordenación sacerdotal. En los escritos que van hasta la consagración episcopal[89] el número de referencias pasa de 500, sólo en las *Confessiones* es de 185, y sondeos efectuados en el resto de las obras nos han permitido añadir más de 300 textos.

Limitémonos aquí a señalar algunas indicaciones de san Agustín sobre el lenguaje que emplea.

a) *El lenguaje de la Escritura.* Respecto a los pasajes de Ezequiel XI, 19, y de II Cor., III, 3 — donde se habla de « corazón de carne » o « de piedra », de « tablas que son corazones de carne » —, san Agustín ha dicho que se trata de una locución figurada, sin dar de tal figura más explicaciones[90]. Esas explicaciones las encontramos en otros escritos.

Al tratar en el *De Trinitate* de las diversas opiniones sobre la naturaleza del alma, nos da una indicación sobre el término « cor » en dos expresiones de la Escritura :

> Itaque [mentem, vel omnino totam animam] alii sanguinem, alii cerebrum, *alii cor, non sicut Scriptura dicit,* « Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo » ; et « Diliges Dominum Deum tuum ex corde tuo » (Psal. IX, CX et CXXXVII, 1 ; Deut., VI, 5, et Matth. XXII, 38) ; *hoc enim abutendo vel transferendo vocabulum ducitur a corpore ad animam :* sed ipsam omnino particulam corporis quam in visceribus dilaniatis videmus, eam esse putaverunt[91].

En la interpretación que san Agustín da de estos pasajes de la Escritura, el « corazón » no se refiere, pues, al órgano de carne : dejado su sentido propio, el vocablo *se traslada* del cuerpo al alma. De esa *traslación* habla con más detalle en el libro IV *De anima et eius origine* ; en un pasaje donde habla del corazón en su sentido propio (« illa particula carnis quae sub costis latet »), para descartar ese significado cuando se habla del « corazón » donde nos ocupamos de algo explícitamente — « *cor ubi cogitamus* » — ; entre las cosas que ignoramos del alma, una es que sólo quien no puede entrar en ella pueda tal vez indicarnos en

---

89. Son las obras indicadas en las *Retract.*, I, XIV-XXVII (PL *32* 605-630), a las que hay que añadir, como probables, alrededor de cuarenta y cuatro *Enarrationes in Psalmos* (ver Zarb, S., *Chronologia Enarrat. S. Aug. in Psalmos*, p. 253), unos veinticinco *Sermones* (ver Kunzelmann, A., « Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus », *Miscellanea Agostiniana*, II, pp. 516-517), las cartas XXI-XXX (ver Goldbacher, Al., en *Corpus Script. Eccl. Latin.*, LVIII, p. 13), y tal vez el libro *De continentia* (PL *40* 349-372), cuya fecha ha discutido la Srita. La Bonnardière en *Revue des Etudes Augustiniennes*, V (1959), pp. 121-127.

90. *De Gen. ctra. Man.*, II, VIII, 17 (PL *34* 205 fin).

91. *De Trin.* X, VII, 9 (PL *42* 978).

qué parte del cuerpo tenemos ese « corazón » en sentido figurado, *que no es el órgano corporal* :

> Nec ignoro, cum audimus ut ex toto corde diligamus Deum, *non hoc dici de illa particula carnis nostrae quae sub costis latet ; sed de illa vi qua cogitationes fiunt ;* quae merito appellatur hoc nomine, quia *sicut* motus non cessat in corde, unde se pulsus diffundit usquequaque venarum, *ita* non quiescimus aliquid cogitando versare[92].

La traslación del significado corporal a esa « fuerza » — « *vis* qua cogitationes fiunt » — a ese « lugar » donde nos ocupamos de algo — « *ubi* cogitamus » —, se efectúa por tanto mediante una comparación, generalmente implícita, que aquí se nos explica : el término que en sentido propio significa el corazón palpitante, se usa para designar esa operación espiritual, la « cogitatio », en la fuerza que la origina, en el lugar donde se efectúa. La locución *figurada* de la que hablaba san Agustín hacia 389 en el *De Genesi contra Manichaeos* al explicar el « corazón de piedra » o « de carne », *se especifica como una metáfora* en la interpretación del año 420. De esta manera de hablar nos da la definición el libro *Contra Mendacium, ad Consentium,* escrito hacia la misma época : « de re propria ad rem non propriam *verbi alicuius usurpata translatio* »[93], y entre los ejemplos que da de ella está precisamente el de *corazón de piedra.*

Así, pues, en esta « metáfora » *se traslada* el significado propio de « cor » aplicándolo al acto de reconocer y alabar a Dios — « confiteri » —, de amarlo, a la « vita intelligens »[94], y de una manera más general a esa « fuerza », a ese « lugar » donde nos ocupamos de algo. Estas indicaciones explícitas de san Agustín respecto a algunos pasajes de la Escritura nos proporcionan elementos que permiten aplicarlas a otros textos en los que se hable de operaciones específicamente humanas ; deberán por tanto

---

92. *De an. et eius or.*, IV, VI, 7 (PL *44* 528 fin). Notemos que *el amor de Dios* es el ejemplo que se da aquí de « cogitatio ».

De esa obra, el libro I lo dirigió san Agustín al monje Renato, que desde Cesarea le había enviado los escritos del joven Vincentius Victor : en ellos había afirmaciones erróneas, emitidas al criticar ligeramente las afirmaciones del Obispo de Hipona ; el libro II está dirigido al presbítero Pedro, que había alabado a Vincentius Victor. Estos dos primeros libros los escribió san Agustín a principios de 419 ; una indicación de que los libros III y IV, dirigidos al mismo Vincentius, fueron escritos después, la da la intención de san Agustín de hacerlo más tarde : « si autem Dominus voluerit, ut ad illum iuvenem scribam, sicut desidero [...] » (II, IV, 7, PL *44* 498 fin).

93. *Ctra. mend.* X, 24 (PL *40* 533, 534).

94. En la obra *De doctr. chr.*, III, XXXIV, 48 (PL *34* 85 med.), — en la parte escrita hacia el fin de su vida —, san Agustín explica así el significado de « corazón de carne » y « corazón de piedra » :

> Cor quippe carneum, unde ait Apostolus « tabulis cordis carnalibus », a corde lapideo voluit vita sentiente discerni, et per vitam sentientem significavit intelligentem.

ayudarnos a determinar cuál es la realidad que « cor » expresa en las demás ocasiones que san Agustín lo emplea en relación con la Biblia. Una cuestión ulterior sería ver si este lenguaje metafórico da la interpretación exacta del uso bíblico de « cor ».

b) *El lenguaje en las demás expresiones sobre « cor »*. Volviendo ahora a las expresiones del latín clásico que hemos examinado y que vuelven a aparecer posteriormente, podemos hacer la siguiente reflexión : si en el vocabulario de algunos filósofos o hasta en un uso más o menos generalizado por las prácticas de adivinación, el alma se identificaba con el corazón de carne o tenía ahí su « sede » al menos para algunas de sus funciones, es claro que san Agustín ha adquirido ya desde antes de su bautismo la convicción de la espiritualidad del alma[95], y que al usar la palabra « cor » aun en frases de sabor y de corte clásico latino, su atención — cuando no se trata del sentido propio de órgano corporal — va a la realidad que está en la esfera del « animus », de la « mens », o aun del « anima » considerándola como el alma propia del hombre, o sea del alma racional y espiritual.

Más claramente aún aparece esta atención a lo espiritual en la fórmula litúrgica « sursum corda », y en donde se habla de la actividad del « hombre interior » y de los « miembros » del corazón.

En esta perspectiva, será necesario determinar además si « cor » en su significado metafórico es un simple equivalente de los otros términos que designan lo que es específicamente humano, o si esa locución, más fácilmente aceptada en el lenguaje familiar y poético pero que ha tomado ciertas posiciones aun entre los mejores prosistas latinos, no expresa más exactamente, o por lo menos de un modo más sintético, algo de que los otros términos carecen.

EDGARDO DE LA PEZA, S. J.

95. Ver *De beata vita*, 1, 4 (PL *32* 961 med.).

" Signum " und " superbia " beim jungen Augustin (386-390)

Wenn Augustin etwas aus den antiken Uberlieferungen aufnimmt, verwandelt sich in seiner Hand das Fremde sofort zu Eigenem. Meint man, einen aus der Tradition bekannten Gedanken zu entdecken — und das begegnet beim Lesen der Frühwerke Augustins auf Schritt und Tritt — so ist er doch bei genauem Hinsehen echt augustinisch, und sei es nur durch den Kontext.

R. A. Markus hat in seinem Aufsatz « St. Augustine on Signs »[1] in diesem Sinne herausgearbeitet, dass Augustin damit, dass er die Worte Zeichen nennt, keineswegs einen originellen Beitrag zur Sprachphilosophie liefert, dass aber seine Behandlung und Weiterführung dieses Problemkreises viele neue Entdeckungen und Akzente bringt. Hatten schon die Stoiker und besonders die Epikureer, aufbauend auf dem aristotelischen Zeichenbegriff, das Wort als Zeichen einer Sache gefasst, so wird bei Augustin die Lehre von den Zeichen wie nie zuvor in erster Linie zur Sprachphilosophie und umgekehrt die Reflektion über die Sprache zum Nachdenken über das Wesen des Zeichens[2].

Die vorliegende Untersuchung will einen kleinen Beitrag dazu liefern, diese unverkennbar augustinische Aneignung und Ausarbeitung der traditionellen Zeichentheorie plastisch werden zu lassen. Augustin begreift die Wörter, wie vor allem die Epikureer vor ihm[3], als ermahnende Zeichen *(σημεῖα ὑπμνηστικά)*. Der ermahnende Hinweis auf die Sache selbst ist der einzige Nutzen der Worte, so führt Augustin breit in « De magistro » aus[4]. Diese admonitiven Zeichen bewirken eine Vorstufe der

1. Phronesis, 2, 1957, p. 60 sqq.

2. Art. cit. p. 64 : » In general, no one would dispute that words are signs ; but for no writer is the theory of signs primarily a theory of language, nor is the reflection on language carried on in terms of 'signs' «.

3. R. A. Markus, art. cit., p. 62.

4. *P. L.* 32, 1215 : » Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus «. (Ibid. 36 ; zitiert wird nicht nach Kapiteln, sondern nach den durchnumerierten kleineren Abschnitten.)

Erkenntnis, das ' credere ' (ibid. 37). Gilt das für den Bereich der sensibilia, so entsprechend für den der intelligibilia, nur dass sich hier das innere Auge nicht auf eine körperliche res richtet, sondern auf die Wahrheit selbst, die im menschlichen Geist lehrt[5]. Diese innere Wahrheit ist Christus, der einzige wahre Lehrer[6]. Das Ergebnis des Dialoges « De magistro » besteht demnach darin, dass wir durch körperliche Zeichen, insbesondere durch Worte, nichts lernen, sondern nur auf die Sache selbst aufmerksam gemacht werden, dass dagegen diese res ipsa nur durch sinnliche oder geistige Anschauung erkannt wird.

Augustin ist sich also mit der spätantiken Popularphilosophie darin einig, dass nicht die bezeichnenden Worte, sondern die Sache selbst in der philosophischen Diskussion entscheidend ist (z.B. mus. I, 1). Er begründet aber solche Sprachfeindlichkeit in origineller Weise, indem er fragt, warum uns Gott überhaupt durch äussere Zeichen ermahnen lässt und uns die unmittelbare Erkenntnis verwehrt. Die Antwort findet er im Urfall des Menschen, und das heisst für ihn in der superbia.

Diesen Gedanken entwickelt er zum ersten Mal in seiner exegetischen Erstlingsschrift « De Genesi contra Manichaeos », und zwar insbesondere bei seiner Auslegung von Gen. 2, 5. Er führt dort aus, dass Gott vor dem Sündenfall zum Menschen innen, im intellectus — ohne zeichenhafte Worte sprach. Das allegorisiert er aus dem Satz heraus : « Nondum enim pluerat Deus super terram nec erat homo, qui operaretur in ea » (ibid., II, 5 ; *P. L.* 34, 198). Der Regen, den Gott nach der Sünde schicken musste, bedeutet : « facit (scil. Deus) animas revirescere per verbum suum ». Denn die Wolken sind die Schriften der Propheten und Apostel, die mit körperlich tönenden und darum dunklen Worten Gottes Wahrheit vermitteln. Vor der Sünde dagegen sprach Gott ohne äussere Worte in den Intellekt des Menschen hinein[7].

Diese innere Quelle der Wahrheit interpretiert Augustin aus dem folgenden — falsch übersetzten — Vers (Gen. 2, 6) heraus : « fons enim ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae » (ibid. II, 6). Indem die Seele durch die superbia ihre ' intima ' verliess und zu den ' exteriora ' ging, hat sie sich von Gott und der inneren Quelle getrennt. Dadurch erst wurde die « divina doctrina de humanis verbis », das heisst die äusseren Worte der Propheten und Apostel notwendig, wie der Regen aus den Wolken. Durch Christus wird die innere Quelle dann wieder

---

5. Als durch Worte » admoniti « befragen wir » intus ipsi menti praesidentem... veritatem » (ibid. 38, *P. L.* 32, 1216).

6. » unus omnium magister in caelis «, » a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur « (ibid. 46, *P. L.* 32, 1220).

7. » Ante peccatum... Deus... irrigabat eam (scil. creaturam invisibilem, d. h. animam) fonte interiore, loquens in intellectum ejus : ut non extrinsecus verba exciperet tanquam ex supradictis nubibus pluviam ; sed fonte suo, hoc est de intimis suis manante veritate, satiaretur « (ibid. II, 5 ; *P. L.* 34, 198 sq.).

geöffnet, was Augustin mit Joh. 4, 14 begründet. Dort verheisst Jesus dem, der sein Wasser trinkt: « fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam ». Hierdurch werden die äusseren Worte überflüssig, das heisst genauer, sie haben nur admonitiven Charakter, wie in « De magistro » (46) bei den Ausführungen über den ' inneren Lehrer ' Christus dargelegt wird.

Den Gedanken, dass der Mensch nach dem Urfall darauf angewiesen ist, durch körperliche Zeichen auf die Wahrheit aufmerksam gemacht zu werden, nimmt Augustin noch einmal bei der Besprechung von Gen. 3,17 auf (ibid. II, 30). Die Dornen und Disteln auf dem Acker der Arbeit, mit denen Gott die Sünde Adams straft, interpretiert er als die bittere Notwendigkeit, die Wahrheit nun durch Augen und Ohren erfahren zu müssen, obwohl durch die Sinne gleichzeitig Täuschungen eindringen und die Erkenntnis erschweren[8].

Diese Vorstellung von der superbia als Entstehungsursache der körperlichen Zeichen, insbesondere der Sprache, als notwendigem Hilfsmittel der Wahrheitserkenntnis ist offenbar den Augustininterpreten bisher von dem viel geläufigeren Problemkreis aus Gen. 11 verdeckt worden[9]. Die Verwirrung der Sprachen ist eine ganz andere, wenn auch innerlich verwandte Folge des Hochmuts ; sie führt den Zerfall der Einheit in die Vielheit fort, was aber hier nicht behandelt werden soll, weil Augustin dieses Thema nicht ausdrücklich mit dem eben Dargelegten verbunden hat[10].

Erwähnenswert — nicht nur im Blick auf die originelle Aneignung des signum — Begriffes, sondern auch wegen der Tiefe des Gedankens

---

8. » Et quoniam necessitate jam per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur, et difficile est resistere phantasmatibus, quae per istos sensus intrant in animam, quamvis per illos intret etiam ipsa admonitio veritatis ; in ista ergo perplexitate, cujus vultus non sudet ut manducet panem suum ? « (ibid., II, 30 ; *P. L.* 34, 211).

Eine ähnliche Auslegung der beiden Genesisstellen, 2,5 und, 3,17, findet sich meines Wissens nicht vor Augustin. A. Borst (Der Turmbau von Babel, 1958, Bd. II, 1, p. 394) sieht in gen. c. Manich. II, 35 sq. einen weiteren Ort, wo der junge Augustin über die Entstehung der Sprache reflektiert hat. Dort wird von den Menschheitsepochen gesprochen und die erste von Adam bis zur Sintflut als Kindheit, die zweite von Noah bis zur Sprachverwirrung als Knabenalter bezeichnet. Borst folgert im Sinne der späteren Gedanken Bedas, Augustin meine, die Menschheit hätte erst in der zweiten Epoche sprechen gelernt, weil die Kindheitszeit ohne Gedächtnis ist. Diese Interpretation ist angesichts der oben entfalteten Ansichten Augustins zu bezweifeln, auch wenn für ihn die Sprache zur Seelenstufe der memoria gehört (quant. anim. 72).

9. Selbst in der ausführlichen Monographie von D. J. Mac Queen : » The notion of Superbia in the works of S. Augustine with special reference to the De civ. Dei «, Diss. Toronto 1958, d.h. besonders im 5. Kapitel zum Thema » The Effects of pride upon original human Nature within the intellectual order « (p. 235-237) erwähnt der Verfasser nur difficultas und error als Folgen der superbia für die Erkenntnis, nicht aber den Gedanken, dass nun die Wahrheit überhaupt nur durch Zeichen vermittelt werden kann. — Ebensowenig gehen K. Kuypers » Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins « (Amsterdam 1934) und E. Masure » Le signe « (Paris, 1953) auf diesen Punkt ein.

10. Cf. zu Gen. 11 bei Augustin A. Borst, op. cit., p. 391-404.

— ist dagegen ein Abschnitt, in dem Augustin auf die Bedeutung der signa im zwischenmenschlichen Bereich zu sprechen kommt (mus. VI, 41). Hier betrachtet er die Schranke der körperlichen Zeichen als einen Vorzug. Denn die animae superbiae haben das Bestreben, andere animae rationales zu beherrschen, weil sie Gott lieber imitieren als ihm dienen wollen. Aber Gott verwehrt den sich gegenseitig gefährdenden Menschen den unmittelbaren Zugang zueinander und behält sich die direkte Einflussnahme auf ihren Geist vor[11]. Allerdings wird den animae auch im Stande des Sünderseins erlaubt, einander zu bewegen indem sie sich nämlich gegenseitig Zeichen geben, also vermittels der Körper. Das geschieht entweder durch natürliche Zeichen wie Mienenspiel und Wink oder durch traditionelle wie Worte[12]. So können die hochmütigen Seelen zwar weiter nach Lob, Ehre und Herrschaft trachten, aber dies nur mit beschränkten Mitteln, nämlich nicht direkt, sondern indirekt durch die signa — Mittel, die sie sattsam ausnützen. Man hört aus diesen Sätzen die ganze Verachtung des ehemaligen Rhetors für seinen früheren Beruf heraus.

Sprache als Strafe des Urfalls und Schranke des seelischen Hochmuts — auf diese dunklen Wurzeln hat der junge Augustin die traditionelle, scheinbar neutrale Auffassung vom Wort als signum einer res zurückgeführt, n Beispiel, wie bei ihm Fremdes zu Eigenem wird.

U. Duchrow.

---

11. » Sed operari de animis rationalibus, non per corpus, sed per se ipsum, solus Deus potest « (mus. VI, 41, *P. L.* 32, 1185).

12. » ...vel naturalibus signis, sicut est vultus vel nutus, vel placitis, sicut sunt verba. « (ibid.).

Humaniste ou augustinien ? Le carme Léon de Saint-Jean et l'Antiquité classique*

Parmi les écrivains spirituels qu'il a ressuscités et enrôlés sous la bannière de l' « humanisme dévot », H. Bremond n'a pas hésité à placer le carme Léon de Saint-Jean[1]. Les historiens postérieurs qui ont rencontré ce personnage ont tous confirmé ce jugement[2]. Une étude attentive de Léon de Saint-Jean nous a amené à contester son titre d' « humaniste ». Certes pour en discuter, faut-il préciser ce qu'on entend par « humaniste ». Il est des humanismes de toutes nuances, de tous les bords et de tous les temps. On est toujours l'humaniste de quelqu'un. L'humanisme, d'autre part, est moins un système, une doctrine, qu'un climat, une attitude. Il convient ici de placer cette notion dans un contexte historique,

---

* Léon de Saint-Jean, dans le siècle Jean Macé, est né à Rennes en 1600, et entra au couvent des carmes de sa ville natale en 1616. Fondateur du couvent du Saint-Sacrement, rue des Billettes à Paris, en 1633, il participa activement au maintien et à la diffusion de la réforme de son ordre, dite de la province de Touraine ; il occupa les plus hautes charges, sauf celle de général. Écrivain abondant, il s'illustra dans tous les domaines : théologie, spiritualité, controverses avec les protestants, apologétique, philosophie, histoire, philologie ; il est même auteur d'encyclopédies. Mais ce fut sans doute à ses succès de prédicateur qu'il dut sa plus grande célébrité. Cf. S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, p. 337-353, Paris, 1950, et J.-P. Massaut, *Léon de Saint-Jean*, dans *Carmelus*, Rome, 1961, p. 27-62. Employé par Richelieu, puis par Mazarin, Léon fut pendant la Fronde l'agent de ce dernier, usant de son crédit à la cour de Gaston d'Orléans et auprès des Frondeurs, cf. J.-P. Massaut, *Autour de Richelieu et de Mazarin*, dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1960, p. 11-45. Léon de Saint-Jean mourut à Paris le 30 décembre 1671.

1. H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux en France*, t. I, p. 265-267, 378, Paris, 1916. — Bremond distinguait aussi Léon de Saint-Jean comme auteur d'encyclopédie ; il voyait dans cette activité particulière un signe supplémentaire de l'humanisme moderne de Léon. Nous pensons que l'effort encyclopédique de Léon procède d'une tout autre inspiration et s'accomplit dans un climat tout différent : il répond, dans un esprit médiéval, à l'appel du *De doctrina christiana*, cf. J.-P. Massaut, *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII^e siècle*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XLIV, p. 621-625, Paris, 1960.

2. Cf. S.-M. Bouchereaux, *op. cit.*, p. 340-344. — Julien Eymard d'Angers, *Sénèque, Epictète et le stoïcisme dans l'œuvre d'un humaniste chrétien : le carme Léon de Saint-Jean*, dans les *Ephemerides carmeliticae*, Annus V, fasc. 2, p. 476-480, Florence, 1954.

celui des courants d'idées, spécialement d'idées religieuses, qui traversèrent la France dans la première partie du XVII^e siècle. Certains courants, certains milieux, certaines personnes seront appelées humanistes d'une façon relative, par comparaison avec d'autres. Ainsi accordera-t-on volontiers la qualité d' « humaniste » à J.-P. Camus, à Yves de Paris, aux jésuites Binet et Garasse ; mais en revanche, et comparativement, on refusera communément, nous semble-t-il, de faire de Port-Royal un foyer d'humanisme.

Pour juger du cas de Léon de Saint-Jean, nous nous proposons de l'interroger ici sur un point décisif : quelle fut son attitude en face de l'Antiquité païenne ? Et nous verrons que le titre d' « augustinien » convient mieux au P. Léon que celui d' « humaniste ». S'il fut humaniste, ce fut dans la mesure où saint Augustin l'avait été.

Notons d'abord que le tableau, très augustinien, que le P. Léon trace de la situation de l'homme, tant dans l'état d'innocence qu'après la chute originelle, ne laisse rien augurer de bon en faveur de l'homme antique, grec ou romain, dépourvu de la grâce et de la révélation chrétienne. Certes, Léon de Saint-Jean sait, à l'occasion, célébrer les excellences de l'homme, sa position centrale dans l'Univers, sa participation au monde spirituel, sa domination sur les êtres matériels : *copula mundi*, microcosme, « l'homme se regardera comme la créature la plus chérie de son Créateur entre les choses sublunaires[3]. » Mais ces éloges ne sont pas fréquents sous la plume de notre auteur, et ce ne sont que lieux communs que l'on trouve chez Marsile Ficin et chez Pic de la Mirandole, sans doute, mais tout aussi bien chez saint Augustin, Grégoire le Grand, saint Bernard, saint Bonaventure, Thomas d'Aquin, Bérulle et Pascal[4]. Ces protestations à la gloire de l'homme ne dépassent pas ce que la tradition chrétienne a toujours véhiculé ; on n'y trouve ni l'insistance ni l'enthousiasme qui ont caractérisé les courants humanistes depuis la Renaissance[5].

En revanche, le P. Léon se montre beaucoup plus sensible aux inconvénients de la position intermédiaire de l'homme, entre le spirituel et le

---

3. LÉON DE SAINT-JEAN, *L'ouverture des trois cieux de saint Paul*, (1^re éd. Paris, 1633) dans *Jésus-Christ en son trône...*, III, Théol. myst., III, 1, p. 14, Paris, 1657. — Cf. encore *Œconomie de la vraie religion*, t. I, p. 177-179, Paris, 1652 (1^re éd. Paris, 1643). — *Portrait de la sagesse universelle*, A celui qui lit, Paris, 1655.

4. Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 197, Paris, 1949. — IDEM, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 175, 222-224, Paris, 1948. — IDEM, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 49-59, Paris, 1947. — IDEM, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 178, Paris, 1953. — J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique*, p. 272-278, 293, Paris, 1952.

5. Cf. par ex. l'ampleur que donne à ce thème Yves de Paris au début du t. II de sa *Théologie naturelle*, Paris, 1638, p. 14-48, dans une série de quatre chapitres dont le titre commun est : « L'homme doit connaître la perfection de sa nature. » — Cf. aussi, H. BRÉMOND, *Hist. litt...*, t. I, p. 454-460. — Ch. CHESNEAU, *Le P. Yves de Paris et son temps*, t. II, p. 69-70, Paris, 1946, y décèle des influences précises de Marsile Ficin.

matériel, et aux risques de la liberté. Car avec la liberté est apparu le péché. « Toutes choses, observe-t-il, retournent à leur principe (qui est Dieu), n'y ayant que l'homme qui s'en sépare par le péché[6]. » Saint Bonaventure spécialement avait fait ressortir ces risques particuliers inhérents à la condition humaine, et c'est au Docteur séraphique que Léon de Saint-Jean fait écho dans ce texte étonnant, fort peu humaniste, on en conviendra :

> « O heureux esclavage, ô bienheureuse ignorance qui fait que les cieux, les éléments, les mixtes, les plantes, les animaux ne s'égarent jamais du droit chemin, marchant toujours d'un même pas dans la volonté de leur Créateur. Il n'y a que toi, ô homme, dont la connaissance est criminelle, et le privilège de ton franc-arbitre est l'occasion de ta révolte et de ta réprobation[7]. »

Dès lors, en quelque manière, sa déchéance, plus encore que ses privilèges, distingue l'homme des animaux[8]. L'homme est un être divisé, où s'affrontent deux ennemis irréconciliables : la grâce et le péché[9]. Sans doute, Pic de la Mirandole lui-même s'est fait l'écho de cette doctrine paulinienne classique[10]. Seulement Léon de Saint-Jean, — et c'est là qu'il se sépare de l'humaniste florentin, — ne signerait pas plus que Bérulle « la conclusion débordante d'optimisme » que propose Pic : « la philosophie apaisera ces guerres[11]. » En effet, en bon augustinien, Léon de Saint-Jean ne se fait pas de la nature humaine, même dans l'état d'innocence, une opinion fort enthousiaste :

> « La nature de tous les hommes, faible et impuissante en elle-même, est incapable de rendre ses devoirs à Dieu, et par un surcroît de malheur, le péché l'a rendue indigne des secours nécessaires pour cet effet. C'est pourquoi demeurant entière, elle ne peut tout au plus produire dans les actions qu'une honnêteté morale ; mais depuis qu'elle a été corrompue par l'iniquité, elle n'engendra que des enfants vicieux et débauchés[12]. »

Ainsi, par le péché, l'homme, outre la grâce perdit même les privilèges de la nature[13]. Et le P. Léon de conclure, dans une égale fidélité

---

6. *L'Année royale*, t. II, 3, p. 253, Paris, 1655 (Sermons prêchés à la Cour en 1652-1653).
7. *Ibidem*, t. II, 2, p. 508.
8. *Ibid.*, t. I, p. 80 ; t. II, 2, p. 240-241.
9. « Las, moi misérable ! je suis moi-même le sujet de ma peine et le champ de mes batailles. *Sentio aliam legem...* (Rom., VII, 23). » *Ibid.*, t. II, 3, p. 38.
10. PIC, *De dignitate hominis*, éd. E. Garin, Florence, 1942, t. I, p. 116.
11. Cf. J. DAGENS, *Bérulle...*, p. 277.
12. *Œconomie de la vraie religion*, t. I, p. 332. (Nous citons toujours cet ouvrage d'après la 2e éd., Paris, 1652) — Pour saint Augustin cf. É. GILSON, *Introduction...*, p. 191-194.
13. « De vrai, considérant l'homme, comme homme et comme pécheur, dépouillé de tous les dons surnaturels, il n'avait plus même aucun droit aux privilèges de la nature. » *Œconomie* t. I, p. 321-322.

à la théologie d'Augustin[14], qu' « après cette générale banqueroute » que fut le péché originel, « il n'y avait nulle partie en l'homme qui ne fût gangrenée[15]. »

Mais si Léon de Saint-Jean ne considère jamais l'homme sans aussitôt penser à sa chute et à sa déchéance, cette deuxième pensée en amène une troisième, celle de la rédemption et de la grâce. C'est là seulement que se placent et que peuvent se développer la grandeur et la valeur de l'homme : dans la grâce, et contre la nature. Car « la nature, nommément depuis la chute de son premier père..., est sans connaissance de a vraie lumière, sans persévérance au vrai bien[16]. » Elle pousse l'homme « dans les sentiers du Faux et du Mal[17] ». Elle est « corrompue, débauchée, double, dissimulée, fine, subtile, artificieuse, mêlée, confuse, intriguée, aveugle, présomptueuse, révoltée, propriétaire[18]. » Ainsi, si l'homme est promis à la plus haute destinée, par l'union et la conformité à Dieu, c'est au prix de l'anéantissement de la nature. A la formule célèbre : *gratia non tollit naturam, sed perfecit,* qui ouvrait les plus larges possibilités d'humanisme chrétien, Léon de Saint-Jean tend à substituer des déclarations aux résonances « néantistes » : « Dieu et la nature sont contraires[19] » ; dans le chrétien « moins il y aura de l'humain, plus il y aura de divin, la nature ne devant servir que de base pour soutenir les effets et les divines opérations de la grâce[20]. » Ou mieux encore :

> « Si l'or pour être mis en œuvre doit passer par le feu et par la coupelle, aussi la nature doit être anéantie et absorbée par les qualités de la grâce pour faire un ouvrage digne de Dieu[21]. »

Ainsi Léon de Saint-Jean parle de l'homme avec plus de mépris ou de commisération que d'admiration ou d'enthousiasme. L'homme, selon lui, tient toute sa valeur de l'ordre de la grâce, entièrement opposé à celui de la nature déchue. C'est l'enfant de Dieu, né au baptême, qui rend à l'homme son excellence.

Dans ces conditions, le sage antique n'est pas très avantagé. On ne s'étonnera pas d'entendre le P. Léon invitant ses auditeurs, dans un

---

14. Cf. E. Gilson, *Introduction...*, p. 196-197. — On sait que les augustiniens affirment que même la nature fut affectée par le péché, tandis que les thomistes, — en cela plus « humanistes », — tiennent la nature pour donnée définitivement et inamissible, l'homme n'ayant perdu par le péché que les dons préternaturels et la grâce.
15. *Œconomie*, t. I, p. 325.
16. *Ibid.*, p. 499.
17. *Ibid.*, p. 506.
18. *Ibid.*, p. 507.
19. *Ibid.*, p. 499.
20. *Ibid.*, p. 547.
21. *Ibid.*, p. 549. — « Tellement qu'il faut réduire l'esprit humain dans une vaste solitude, dans un vide général et dans un néant très profond, s'anéantissant en toutes choses et anéantissant toutes choses en soi, comme si de vrai il était mort et anéanti. Parce que si nous retournons à notre néant, Dieu deviendra tout en nous. » *Ibid.*, p. 627.

sermon de Noël, à entrer « avec l'amoureux saint Augustin, dans cette nouvelle école de la Sagesse chrétienne[22] », déclarer que « cette femmelette qui m'écoute, s'entretenant dans la moindre pensée de Dieu, de sa grâce, de la foi, des sacrements, de la naissance et de la circoncision de Jésus, est infiniment plus parfaite que Platon ni Aristote en toute la sublimité de leurs sciences naturelles ». Pourquoi ? « D'autant que les connaissances chrétiennes ont pour principe une grâce surnaturelle[23]. » Voilà ce qui caractérise cette nouvelle sagesse inaugurée par l'Incarnation, et voilà pourquoi la crèche est le berceau de cette nouvelle sagesse et le tombeau de l'ancienne[24] :

> « C'est qu'Aristote, Hypocrate, Euclide, bref tous ces grands hommes que Tertullien appelle les fameux patriarches des diverses sectes, n'ont posé que des paroles et des discours sortis hors d'eux-mêmes pour principe de leur philosophie, de leur médecine, de leur géométrie et de leurs autres sciences. Au contraire, Jésus-Christ, Maître et Docteur incomparable a voulu se mettre lui-même et se donner à nous pour principe de la science du salut, qui enseigne la rémission des péchés et dont il est venu ouvrir l'école en la crèche et sur le calvaire : *ad dandam scientiam salutis plebi eius in remissionem peccatorum* (Luc, I, 77) ; *ego principium qui loquor vobis* (Joan., VIII, 25). Il est lui-même le principe spéculatif et des êtres et des vérités. Il est le principe de Nature dans la Création, de Grâce dans la Rédemption, à cause qu'il est une parole substantielle, celle de tous les philosophes n'étant qu'accidentelle[25]. »

Sortie de l'homme et purement naturelle, la sagesse antique est affectée d'une incurable impuissance : *flatus vocis !* Sa vanité la rend même nocive :

> « L'idée générale des sciences n'est pas un bien nécessaire. Ces belles connaissances ont plus damné de personnes depuis le commencement du monde qu'elles n'en sauveront jusqu'à la fin. Et ces fameux maîtres, ces célèbres et illustres de l'Antiquité, qui les ont cultivées avec tant de réputation, brûlent misérablement et éternellement dans les enfers, tandis que nous faisons leurs éloges sur la terre. A proprement parler, il n'y a qu'une science nécessaire qui est celle du salut... Sans les lumières célestes et les divins feux que cette sainte discipline allume dans nos cœurs... l'homme n'est qu'un abrégé de toutes les vanités », un assemblage de « fantômes, de chimères et d'illusions[26]. »

---

22. *Année royale*, t. II, 3, p. 246.
23. *Ibid.*, p. 249.
24. *Les métamorphoses sacrées*, p. 549 et sq., Grenoble, 1665.
25. *Année royale*, t. II, 3, p. 134-136.
26. *Jésus-Christ en son trône...*, Avertissement au lecteur.

La sagesse antique n'est pas seulement vaine ; elle s'est engagée irrémédiablement sur les voies de l'erreur. C'était d'ailleurs excusable « parmi les ténèbres de la gentilité[27] ». Certes, seul le Christ fut parfait et infaillible. Les Pères de l'Église eux-mêmes ont erré individuellement sur certains points. Mais Homère, Hésiode, Hérodote sont, nous dit-on, de « ridicules radoteurs » ; « Platon, faussement nommé le divin,... a été moins que bête ;... Aristote qu'on fait passer pour l'aigle de la terre et la taupe du ciel, a appris à chicaner plutôt qu'à raisonner[28]. » Bref, malgré tous ses sages, conclut ailleurs Léon de Saint-Jean citant Clément d'Alexandrie, « il est vrai néanmoins que les trésors de la sagesse ont été cachés à toute la gentilité[29] ».

Le plus grand tort des anciens philosophes, aux yeux de notre auteur, est d'avoir inextricablement mêlé le vrai et le faux, au point de fausser les vérités partielles qu'ils avaient atteintes et d'en perdre ainsi le bénéfice. « Ils ne font que la moitié de la besogne. Si les plus clairvoyants ont aperçu l'unité d'un Dieu, ils l'ont déshonorée ou par la vanité de leur science ou par l'insolence de leur vie[30]. » Le P. Léon s'inspire ici d'un passage des *Confessions* de saint Augustin qu'il commente volontiers[31]. Ainsi la sagesse antique était incapable d'enfanter la vraie philosophie. Car ce sont des problèmes philosophiques qu'elle a mal résolus pour ne les avoir éclairés qu'à moitié : la suite du texte en témoigne, qui correspond point par point au réquisitoire de saint Bonaventure. Le P. Léon et le Docteur séraphique marquent leur préférence pour Platon, le félicitent de la théorie des Idées et d'avoir plus ou moins conçu la création du monde mais le blâment de ses théories fabuleuses sur l'au-delà. L'un et l'autre reconnaissent le savoir d'Aristote ès sciences de la nature, mais aussi la vanité de ces sciences pour elles-mêmes, et son aveuglement ès choses divines ; ils lui reprochent d'avoir nié la liberté de Dieu autant que sa providence, bien qu'ayant malgré tout affirmé son existence. Enfin, ils soulignent l'impuissance des Anciens à édifier une morale juste et bonne,

27. *Année royale*, t. II, p. 64.
28. *Ibid.*, t. I, p. 95.
29. *Métamorphoses sacrées*, p. 549.
30. *Œconomies*, t. I, p. 295.
31. « Qui autem cothurno tanquam doctrinae sublimioris elati... etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescunt in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum ; dicentes esse sapientes, stulti fiunt. » AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 9. — Comparer avec Léon : « Fuyez comme un précipice et un abîme la vie naturellement morale des philosophes. Toutes leurs lumières sont fausses et toute leur vertu n'est que plâtre. Ils font parade de leur vanité et retiennent injustement la vérité dans la prison de leur mensonge. Ils ont connu Dieu. Mais ç'a été pour le faire mépriser lorsqu'ils étaient obligés de faire publier sa gloire. Aussi se sont-ils évanouis dans leurs sottes pensées. Et la vérité de Dieu se servant de leur science pour les rendre inexcusables, les a laissés devenir plus insensés que les bêtes et plus sales que la saleté même. » *Jésus-Christ en son thrône...*, III, p. 19.

une politique non tyrannique, san pouvoir les appuyer sur les vérités de la foi et sans disposer de la grâce pour réparer la volonté[32].

D'ailleurs, pour le saint Docteur comme pour le P. Léon, — tous deux fidèles à Augustin, — dans une intelligence que la révélation et la foi ne guident pas, la vérité partielle, outre l'erreur, entraîne l'incertitude, notamment sur cette question absolument capitale de savoir où se trouve notre bonheur[33]. Et les deux auteurs se rencontrent pour voir dans la carence des secours surnaturels chez les Anciens la cause de leur incapacité à tirer parti de leurs meilleures idées, d'où suit la débâcle de leurs philosophies et de leurs sciences[34]. Pour Bonaventure comme pour Léon, ne faire la besogne qu'à moitié c'est faire de la mauvaise besogne, et sans la Révélation les Anciens ne pouvaient pas faire plus.

Toutefois, Léon de Saint-Jean reconnaît que la sagesse antique semble avoir poussé quelques pointes étonnamment avancées en direction du christianisme. Le platonisme, en particulier, s'est parfois haussé, dirait-on, à une telle altitude qu'il a pu servir de plate-forme pour entrer dans le christianisme. C'est ainsi que prêchant en 1661 aux bénédictines de Montmartre sur la conversion de Denys l'Aréopagite, — qui est pour lui le disciple immédiat de saint Paul, — Léon de Saint-Jean a fourni « une pièce à conviction » aux historiens trop pressés en quête d'humanistes dévots :

> « Deux raisons toutes opposées, disait-il, rendent la conversion de deux sortes de personnes également *difficiles*. » D'abord les cœurs endurcis : Judas, le mauvais larron. « Mais certes la grâce ne paraît pas moins triomphante dans les sujets qui semblent en être plus capables et plus dignes. Le passage n'est pas si malaisé de l'Académie de Platon à celle de la Crèche et du Calvaire. L'on peut dire de cette philosophie, surnommée la divine, qu'elle est à l'égard du christianisme ce qu'est la campanelle à l'égard des fleurs de lis[35]. »

---

32. Pour Léon, cf. *Œconomie...*, t. I, p. 295-296 et *Année royale*, t. I, p. 95. — Pour saint Bonaventure, cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 84-88, Paris, 1953. — Cf. aussi PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschwicg, fragm. 435 et 442.

33. « Ce n'était véritablement que dans les académies de la philosophie païenne, qu'étant permis à chacun de rêver sur ses imaginations et de faire de ses fantômes autant d'idoles ou de vanité ou de curiosité, les esprits se donnant carrière sans autre bride que la sensualité, forgèrent jusqu'à 288 opinions, sans jamais pouvoir accorder en quoi précisément consistait la félicité des mortels. » *Œconomie*, t. II, p. 282. — Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 89-90. — Le chiffre de 288, affectant les opinions des Anciens sur le bonheur, se trouve déjà chez AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIX, 1, 2, cf. E. GILSON, *Introduction...*, p. 150. — Cet exemple était assez courant. Pascal dit l'avoir trouvé chez Montaigne, mais il donne le nombre de 280. *Pensées*, fr. 74.

34. Cf. Léon DE SAINT-JEAN, *Métamorphoses sacrées*, p. 50.

35. *La France convertie*, p. 92, Paris, 1661.

Humanisme dévot, s'est-on hâté de s'écrier, sur la foi de ces deux dernières phrases, extraites de leur contexte[36]. Soulignons ce que le P. Léon nous a d'abord déclaré : en dépit des apparences, la conversion des platoniciens est aussi difficile que celle des cœurs endurcis ; la grâce a autant de mal à triompher dans les deux cas. Que le passage ne soit pas si malaisé de Platon au Christ, n'est aux yeux du P. Léon qu'une opinion, — et une apparence trompeuse. A cette opinion, une autre s'oppose :

> « Si au contraire, poursuit-il, suivant la pensée de saint Jérôme, la grâce de vocation trouve bien plus de résistance dans les savants que dans les ignorants, elle prend plaisir de suivre deux routes toutes opposées. Les philosophes éclairent les ténèbres de l'ignorance née avec l'homme, par les lumières de l'étude et de la science. La grâce veut, au contraire, que toute la philosophie de Denys soit éclairée par une éclipse, qu'il trouve dans les ténèbres les splendeurs de l'Évangile. La curiosité naturelle à un philosophe attachait l'esprit de celui-ci aux raisonnements, à l'évidence, aux démonstrations de la science. La grâce de vocation le détache de tout cela[37]. »

Dans le sermon du lendemain, le P. Léon nous précise clairement pour qui il prend parti : c'est pour saint Jérome. Pis encore : pour Tertullien ! Il nous montre saint Paul prêchant à Athènes, devant l'aréopage. Ecoutons notre « humaniste » :

> « La difficulté de réussir en cet endroit était d'autant plus grande que, comme je disais hier avec saint Jérôme, la sagesse humaine est d'ordinaire un obstacle à la conversion, et la subtilité de la philosophie, une très grande opposition à la simplicité de la foi. Y a-t-il rien de plus opposé au Calvaire de Jérusalem que l'Aréopage d'Athènes ? *Quid Athenis et Ierosolymis ?* Certainement l'Église catholique n'a nulle alliance avec l'Académie, *Quid Academiae et Ecclesiae ?* La philosophie est la fille du démon et la mère des hérésies. Misérable et malheureux Aristote qui semble n'avoir inventé la dialectique et l'art du raisonnement que comme une ingénieuse tromperie, une ruine étudiée de la vérité, une hydre de procès et un séminaire d'impiétés. » Mais Dieu « se fait gloire... en un mot de détruire la sagesse d'Athènes par la folie du Calvaire[38]. »

Ceci dit, — et en quels termes ! — on peut assurer qu'entre toutes les sagesses païennes, c'est le platonisme qui recueille les faveurs du P. Léon. Quand la sagesse humaine, — qui, d'ordinaire, nous a-t-on dit, offre

---

36. H. Brémond, *op. cit.*, t. I, p. 378. — S.-M. Bouchereaux, *op. cit.*, p. 340.
37. *La France convertie*, p. 92-93.
38. *Ibid.*, p. 125-126. — C'est une traduction presque littérale de Tertullien, *De praescriptione*, VII, 6.

plus de résistance à la grâce qu'elle n'y prépare, — vient à être choisie comme chemin de la conversion, c'est la tradition platonicienne qui, aux yeux du P. Léon, se trouve en tête de liste. Qu'est-ce que cela prouve, en fait d'humanisme, sinon tout simplement que Léon de Saint-Jean a bien lu saint Augustin ? Nous avons vu qu'il a emprunté directement au livre VII des *Confessions* un jugement sévère contre les Anciens, et nommément les platoniciens, qui ont corrompu leurs vérités par leurs erreurs. Mais il a pu lire aussi, au même endroit, que saint Augustin avoue avoir été conduit sur la voie du vrai Dieu, en partie par le platonisme; que ce même saint avait reconnu tout bonnement, dans la littérature platonicienne, la doctrine du Verbe telle que l'expose saint Jean au début de son évangile[39]. Il a pu lire ailleurs que le Docteur de la grâce n'hésitait pas à affirmer qu'il ne manquait pas grand-chose aux platoniciens pour être chrétiens[40]. A tel point qu'un des disciples les plus extrémistes d'Augustin, Jansénius lui-même, est d'une surprenante indulgence pour les platoniciens[41]. Faut-il pour cela faire de l'évêque d'Ypres un humaniste, fût-il dévot ?

Quoi d'étonnant alors, quel humanisme, si Léon de Saint-Jean va une fois jusqu'à reconnaître que « tous ces grands hommes » de l'Antiquité nous ont laissé « de beaux préceptes », jusqu'à s'étonner « des rares et prodigieux exemples que quelques-uns nous ont donnés,... de voir tant de fleurs parmi ces épines et de trouver tant de fin or dans ces minières », jusqu'à déclarer que les « sciences les plus achevées » des Anciens étant « pleines d'erreurs » et les vertus qu'ils enseignent « très imparfaites », « à mon avis, ce n'est être chrétien qu'à demi que de ne vouloir s'attacher qu'à leurs préceptes et à leurs pratiques[42] » ?

En vérité, tout cela, éloges et condamnations, c'est du saint Augustin. Et c'est avec Augustin explicitement que Léon de Saint-Jean, avant de distribuer les quelques louanges que nous venons de lire, « condamne de péché toute la vie des infidèles, ne connaissant en leurs actions les plus étudiées que des vérités fausses et des vertus trompeuses[43] ». Car « il est indubitable que n'ayant point l'impression de Jésus-Christ et le caractère de la grâce, elles demeuraient toutes mortes et inutiles pour

39. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 9 et 10.

40. AUGUSTIN, *De vera religione*, IV, 7.

41. Cf. J. ORCIBAL, *Thèmes platoniciens dans* l'Augustinus *de Jansénius*, dans *Augustinus Magister*, p. 1077-1078, Paris, 1954.

42. *Jésus-Christ en son thrône*, II, p. 344.

43. *Ibid.*, p. 344. — Cf. AUGUSTIN, *Contra Julianum*, IV, 3, notamment la formule : *falsa virtus est etiam in optimis moribus*, appliquées aux sages antiques et reprise par Arnauld, cf. J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal. Les vérités de la grâce*, p. 138, Paris, 1923.

le salut[44] ». Il n'est pas de saint Socrate possible. Dans la célèbre querelle sur la vertu et le salut des païens, Léon de Saint-Jean paraît plus proche de Port-Royal que des humanistes[45], malgré son refus de prendre parti et sa volonté de fuir « les questions inutiles et les vaines subtilités qui ne profitent à personne[46] ».

Ces positions fermes n'empêchent nullement le P. Léon, bon prédicateur, de brandir et d'exalter aux yeux des chrétiens trop tièdes les plus beaux succès des païens pourtant damnés, à la honte des premiers et à la gloire des seconds, tant sont immenses les possibilités des uns et tant est faible la capacité des autres[47].

L'attitude du chrétien devant l'Antiquité classique s'impose donc : « Il ne faut ni s'y arrêter, ni la rejeter, mais s'en servir[48]. » Léon de Saint-Jean s'est longuement expliqué là-dessus au début de son traité de « morale chrétienne »[49] :

> « Les uns, écrit-il, ne font (la morale), ce me semble, que profane, tirant tous leurs préceptes et toutes leurs richesses de Platon et d'Aristote, d'Epictète et de Stobée, de Sénèque et de Plutarque. » D'autres se contentent de théories stériles ou de développements purement littéraires ; d'autres sont incomplets. Enfin,« d'autres, pour la rendre chrétienne, effacent toutes les belles et riches couleurs de la sagesse des Anciens... De sorte que cette science des mœurs ne se voit pas ou assez distinguée et arrangée, comme elle doit, ou enrichie de tous les ornements qu'elle mérite »... « Ce travail, conclut-il, j'ai tâché de le faire en la manière qui est ici représentée et qui se voit toute comprise en ces deux mots de mon titre : morale chrétienne. Le pre-

---

44. *Jésus-Christ en son thrône*, II, p. 344. — « Après tout, et la nature et l'étude ne produiraient que des fruits de la terre, imparfaits et sujets à la pourriture, si la grâce de Dieu, le sang et l'imitation de son Fils incarné, sanctifiant nos actions vertueuses, ne les rendaient dignes de mériter le ciel et l'éternité. » *Ibid.*, p. 343. — « Jamais l'homme n'a possédé les avantages de l'innocence sans les privilèges de la grâce, et jamais il ne peut prétendre à la gloire que sous les heureuses conduites de la charité. » *Ibid.*, p. 344.

45. Cf. H. Busson, *La pensée religieuse en France de Charron à Pascal*, p. 402-411, Paris, 1933. — Léon et Arnauld allèguent les mêmes textes d'Augustin pour damner les païens, cf. J. Laporte, *op. cit.*, p. 136-153.

46. *Jésus-Christ en son thrône*, p. 344.

47. *Ibid.*, p. 344 : « Sans doute que ces gens-là, à plus forte raison que les peuples de Tyr et de Sidon, de Ninive et de Saba, s'élèveront contre nous au jour du jugement. Et que leurs grandes vertus nous condamneront, puisqu'ils ont été courageux et si fidèles à les pratiquer, sans avoir ni la lumière de la foi, ni les divins exemples de Jésus-Christ, ni les secours surnaturels de la grâce, ni les assurances d'une vie éternelle. »

48. *Ibid.*, p. 344.

49. *Ibid.*, p. 341-345. — C'est essentiellement sur ces pages que le P. Julien-Eymard fonde ce qu'il appelle «l'humanisme chrétien du juste milieu» de Léon de Saint-Jean, tout en reconnaissant la modération et les réticences qui limitent cet humanisme, cf. *Sénèque, Epictète et le stoïcisme...*, dans *Ephemerides carmeliticae*, Annus V, fasc. 2, Florence, 1954, p. 476-490. — Question de mots, peut-être ? Mais nous croyons devoir refuser à Léon de Saint-Jean, sous peine de confusion extrême, ce titre d'humaniste chrétien, fût-ce « du juste milieu », comme le P. Julien-Eymard, *Pascal et ses précurseurs*, p. 160-161, Paris, 1954, le refuse à Bérulle, et pour les mêmes raisons.

> mier recueille tout ce que j'ai trouvé de plus précieux dans l'Antiquité. En sorte que j'enferme dans les trois parties de ce livre ce qu'Aristote a de plus riche en cette matière, ainsi que l'on verra par ses axiomes cités en marge. Le second ente sur ce sauvageon les greffes de la vertu et de la sainteté nécessaire à tous les chrétiens[50]. »

Programme humaniste ? Mais remarquons tout de suite que le P. Léon ne tient pas sa promesse. Était-elle intenable ? Car au lieu de ne suivre qu'Aristote et de le couronner ensuite par les préceptes chrétiens, il part de l'Écriture sainte qu'il assaisonne de maximes péripatéticiennes, là où cette rencontre est possible. Il n'y a là rien de typiquement humaniste. Des générations de scolastiques n'ont pas fait autre chose[51]. Encore convient-il de remarquer que les implications de cette méthode sont, chez Léon de Saint-Jean, d'inspiration augustinienne, et tout à fait opposée à la tradition thomiste, qu'on peut trouver, à juste titre, plus « humaniste »[52]. En effet, pour le P. Léon, ici comme ailleurs, la grâce est indispensable pour rendre la nature à elle-même et permettre l'éclosion de ses valeurs propres. Une sagesse authentique, purement naturelle comme celle des païens, est inconcevable ; elle ne peut être qu'illusoire, parce qu'elle est impossible : « La raison humaine toute seule ne fait que des sages en apparence et de mauvais chrétiens en effet[53]. » Il ne peut y avoir de sagesse que chrétienne, fondée avant tout sur la grâce et la révélation. La seule vraie sagesse se confond ainsi avec la sainteté.

C'est pourquoi, sans doute, les païens n'offrent rien de très appréciable au moraliste chrétien[54], dont le premier souci sera de ne pas confondre le

---

50. *Jésus-Christ en son thrône*, II, p. 342.

51. Léon a d'ailleurs conscience de poursuivre ici un travail théologique traditionnel : « Lorsque l'âge et le temps m'ont comme obligé à la lecture de ces anciens auteurs, j'ai médité qu'encore qu'ils ne méritent pas toute la vénération et l'applaudissement que leur rendent certains sages mondains, qu'aussi il ne faut pas les mépriser ni les rejeter tout à fait. Car n'est-il pas vrai que nous pouvons aussi bien nous servir des principes de leur morale pour élever la science du salut, comme nous faisons de leur dialectique, de leur physique, de leur mathématique et de leurs autres sciences pour appuyer notre théologie. » *Ibid.*, p. 344.

52. Cf. J.-P. Massaut, *Thommiste et augustinisme..*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, t. XLIV, p. 617-638, Paris, 1960.

53. *Œconomie*, t. I, p. 349. — Même opinion sur la sagesse chez saint Augustin, cf. E. Gilson, *Introduction...*, p. 37, 46-47.

54. « Platon recherche (la morale) dans ses Idées, mais il y a mêlé beaucoup de chimères et d'extravagances. Aristote ne l'a point assez démêlée de la confusion de ses raisonnements. Il sème bien par-ci par-là les plus beaux principes, mais c'est sans ordre, et il n'en recueille pas le fruit nécessaire. Cicéron ne traitant de ces matières qu'au style des académiciens qui doutent de tout, ne donne point de règle assez certaine et ne s'élève guère au-delà des vertus civiles. Sénèque peut bien passer pour le coryphée des stoïciens. Mais outre l'orgueil et les faux principes de cette secte arrogante, ce sage opulent ne semble avoir visé qu'à remplir ses écrits de graves sentences, tirées la plupart de Métrodore, d'Epicure et de Pythagore. Plutarque et Valère Maxime n'enseignent rien de nouveau et nous fournissent des exemples qui ne sont pas sans reproches. » *Jésus-Christ en son thrône*, II, p. 345. — La place faite à Epictète est toutefois plus flatteuse. Le P. Julien-Eymard, *art. cit.*, p. 486-488, en a tiré le plus grand parti en faveur de l' « humanisme » de Léon. Mais outre que le stoïcisme est durement traité, comme on l'a vu, que peut un passage contre l'ensemble d'une œuvre ?

plan de la nature livrée à elle-même et celui de la grâce, la pseudo-sagesse naturelle et la sainteté. Dès le début de son *Jésus-Christ en son thrône...*, Léon de Saint-Jean tient à avertir son lecteur qu'il ne veut surtout pas soutenir « que l'homme doive prendre ses conduites de la sagesse naturelle, laquelle, tandis qu'elle demeure seule, n'est que folie devant Dieu, comme notre force n'est que faiblesse en l'œuvre du salut que le Père éternel nous donne par Jésus-Christ[55]. » Abordant dans le même ouvrage la « Morale chrétienne », il réaffirme sa position en termes vifs et cruellement ironiques :

> « Quoi qu'il en soit, je ne puis souffrir qu'on ne fasse une entière distinction entre notre morale chrétienne et celle des Anciens. Si nous ne donnons à nos vertus d'autres fins, d'autres principes et d'autres manières d'agir que ne font tous ces profanes, l'eau ne montant jamais plus haut que la source, nous n'aurons après tout qu'une vie profane. Et ceux qui après le baptême sont si passionnés de ces Anciens qu'ils ne sont adorateurs que de leurs maximes et de leurs vertus, peuvent bien à l'article de leur mort attendre d'eux toute leur récompense. Si Charron et Montaigne eussent bien pris garde à cela, leur siècle et le nôtre n'auraient pas tant de sages et auraient plus de saints[56]. »

Dures paroles, et qui n'éveillent guère d'échos humanistes ! C'est Jansénius qui, en 1640, réclamait le plus vigoureusement, devant la poussée du stoïcisme chrétien, une entière distinction entre la morale chrétienne et celle des païens[57]. C'est Pascal, un peu plus tard, dans l'*Entretien avec M. de Sacy*. C'est l'évêque d'Ypres encore qui oppose le « sage » et le saint[58]. C'est Arnauld qui, examinant « la vie de ces sages dont on prétend faire des saints » , conclut que cette voie mène à la religion naturelle, en rendant le Christ inutile[59]. Enfin, la condamnation précise de Montaigne par Léon de Saint-Jean est digne d'attention[60]. M. Dagens a montré comment Montaigne, voulant mettre la religion presque complètement à part du règlement de la conduite humaine, préparait le XVIII^e siècle, la philosophie des lumières, la religion naturelle et la laïcisation de la vie. Pourtant, les contemporains ne semblent pas avoir vu le danger. Saint François de Sales cite Montaigne avec complaisance ; Camus le loue presque sans réserves ; Garasse, acharné sur Charron, épargne Montaigne. « Pascal, conclut M. Dagens, est vraiment le premier qui ait pris conscience de la portée des *Essais*, et qui ait opposé la morale de Mon-

55. *Jésus-Christ en son thrône*, avertissement au lecteur.
56. *Ibid.*, II, p. 345.
57. Cf. H. BUSSON, *op. cit.*, p. 397-402.
58. *Ibid.*, p. 407-408.
59. *Ibid.*, p. 410.
60. Ajoutons-y la condamnation d'Erasme, plus violente encore : Erasme est déclaré « trompeur et habile, comme furent Manès, Arius, et Pélage ». Cf. lettre de Léon à Richelieu, 18 août 1642, dans LÉON DE SAINT-JEAN, *Epistolae selectae*, I, p. 39-49, Rome, 1661.

taigne à l'idéal chrétien[61]. » C'est ce qu'a fait aussi, au même moment, Léon de Saint-Jean. Jansénius, Arnauld, Pascal, quelle compagnie pour un « humaniste »[62]!

A la base de l'attitude de Léon de Saint-Jean en face de la sagesse antique, nous trouvons un augustinisme profond. Cela n'entraîne nullement un rejet pur et simple de la culture païenne. Certes, à la suite des augustiniens médiévaux, Léon de Saint-Jean affirme que seuls les chrétiens peuvent être de vrais savants et de bons philosophes[63]. Mais aussi, dans l'inextricable mélange de « vérités fausses et de vertus trompeuses » qu'offrent les païens, les chrétiens sont seuls capables de séparer le bon grain de l'ivraie, et de faire un usage sain et profitable de vérités enfin dégagées :

> « Il faudrait faire en cette occasion ce que saint Paul commande aux chrétiens à l'égard des juifs : il ne serait pas mauvais d'enter la morale chrétienne sur l'ancienne ; ou bien de retirer celle-ci de ces mains profanes, comme le vrai domaine de Jésus-Christ, et l'ayant purifiée dans la coupelle de la grâce, en faire notre héritage et nos plus précieuses richesses[64]. »

Car, on le voit, les philosophes païens, outre qu'ils les ont corrompues, ont dérobé leurs vérités :

> « Que s'il est permis, par droit de réprésaille, de ravir à la théologie profane ce qu'elle nous a dérobé et corrompu témérairement, nous écrivons ici avec les doctes...[65] »

On reconnaît ici l'idée exprimée dans une page célèbre du *De doctrina christiana*, où Augustin s'autorise de l'appropriation des vases égyptiens par les Hébreux (Exode, III, 22 et XII, 35), pour permettre aux chrétiens de recourir à l'érudition païenne[66]. Léon de Saint-Jean lui-même reprend volontiers cette comparaison et commente en ce sens le texte de l'Exode[67].

---

61. J. DAGENS, *Bérulle...*, p. 57-59.

62. Nous n'entendons certes pas faire de Léon un janséniste ; toutefois, nous ne pouvons admettre avec le P. Julien-Eymard, *art. cit.*, p. 479, n. 14, que Léon fut un « invincible adversaire des jansénistes ». Comme nous l'avons encore vu plus haut, Léon refusait de prendre parti sur le fond du débat, cf. J.-P. MASSAUT, *Autour de Richelieu et de Mazarin*, dans *Rev. d'hist. mod. et contemp.*, 1960, p. 18-21.

63. *Métamorphoses sacrées*, p. 548-551. — E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 76-100. — J.-P. MASSAUT, *Thomisme et augustinisme...*, p. 621-625.

64. *Jésus-Christ en son thrône*, II, p. 345.

65. *Œconomie...*, t. II, p. 286.

66. *De doctr. christ.*, II, 40, 60. — Cf. E. GILSON, *Introduction...*, p. 162.

67. *Œconomie...*, p. I, p. 263. — *Année royale*, t. I, p. 106-108. — Léon a trouvé cette idée également chez Grégoire de Nysse, Basile, et Jérôme ; il invoque, avec ce dernier, *Deut.*, XXI 12. — Cf. J.-P. MASSAUT, *Thomisme et augustinisme...*, p. 624.

Le P. Léon use fort peu de ce droit de représaille qu'il a reconnu aux chrétiens. C'est même un trait caractéristique de son œuvre que le mépris des références ou des allusions à l'Antiquité. Dans ses traités de spiritualité, on n'en trouve pratiquement pas. Dans ses encyclopédies, elles sont moins rares, sur des sujets profanes ; ainsi Pline fournit beaucoup de renseignements en science naturelle. Aristote trouve sa place en morale civile. Dans ses sermons, le P. Léon est particulièrement sobre à cet égard, surtout quand il s'adresse à des religieux. Il s'accorde un peu plus de liberté devant la Cour, dont cependant la culture et l'esprit profanes le désespèrent[68]. Aussi bien, ce prédicateur ne flatte-t-il pas les goûts de ses auditeurs ; introductrices, les citations d'auteurs païens ne dépassent pas la portée de l'anecdote destinée à capter l'attention de l'auditoire[69].

Plus remarquables encore sont les précautions, les réticences, les excuses qui accompagnent ces concessions à l'Antiquité[70]. Souvent d'ailleurs,

---

68. « Las, hélas ! s'écrie-t-il, personne quasi n'ignore à la Cour le cheval de Troie, la tête du capitole, les voyages d'Alexandre, les conquêtes de Jules César, l'Histoire de Tacite, les maximes du secrétaire de Florence, l'Homme d'État, le Sage Politique, les trois familles de nos Rois, et le reste. Qui d'entre vous, Mesdames, n'a étudié dès sa jeunesse, les Métamorphoses, les Amadis, les Romans et les autres fatras d'esprits oiseux ou incapables de meilleures occupations. Cependant le christianisme est ignoré, la vérité de notre religion est prise à crédit et sous la caution de nos parents et de nos parrains. Les mystères de la foi nous dégoûtent, ainsi que la Manne faisait des Juifs dans les déserts, *anima nostra nauseat super isto cibo levissimo* (Num., XXI, 5) ; ses préceptes nous fâchent non moins que les Caphernaires, *durus est hic sermo, et quis potest sustinere ?* (Joan, VI, 61). Et la publication, la prédication, la méditation de l'Évangile est de nos jours ou ignorée, ou moquée, ou méprisée. » *Année royale*, t. II, 3, p. 238.

69. Voici, à titre indicatif, quelques chiffres concernant les citations relevées dans les 1400 pages de l'*Année royale* (sermons prêchés à la Cour en 1642-1643). La Bible vient en tête : saint Paul est cité 371 fois, les évangiles 366 fois, les psaumes 233 ; viennent ensuite Isaïe, le Cantique, la Genèse, etc. Parmi les Pères de l'Église, Augustin est cité 107 fois, Tertullien 53, Bernard 42, Jérôme 27, Denys l'Aréopagite 18, etc. Parmi les auteurs païens, Aristote 22, Platon 14, Sénèque 10 ; les autres auteurs païens sont cités seulement de 1 à 3 fois, sauf Virgile qui revient 8 fois. Il ne faut pas tirer de ces chiffres plus qu'ils ne peuvent donner. Un auteur peut être cité pour être réfuté : c'est le cas fréquemment pour les auteurs païens. On remarquera cependant le dédain de Léon pour l'Antiquité païenne au moment où tant d'humanistes, même dévots, criblaient leurs sermons de références aux auteurs païens, et pas toujours aux plus sérieux. Le mépris de Léon pour les poètes et les historiens est manifeste. Parmi les Pères de l'Église, la prédominance d'Augustin, puis de Tertullien et de Bernard, est frappante ; ce ne sont pas des patrons particulièrement « humanistes ».

70. « Que s'il m'est permis, comme disait un ancien Père de l'Église, de cueillir les roses emmy les épines et de faire éclore des ténèbres de l'idolâtrie les rayons de la foi catholique, n'aurais-je pas, à votre avis, très juste occasion d'appliquer au saint et sacré nom de Jésus les paroles de cet Ancien : *Bonitas est in centro, pulchritudo in circonferentia.* » *Année royale*, t. II, 3, p. 283. Cf. encore *ibid.*, t. II, 2, p. 383, 525. — Il ne faudrait pas, par contre, tirer parti de formules telles que « Platon ,celui qui a parlé le plus sagement des choses divines et humaines », *ibid.*, p. 529 ; ou « le divin Platon » ; ou « Aristote, le maître de l'humaine sagesse », ou « ce grand homme Aristote », ou « le maître de la philosophie ». Ce ne sont là que formules courantes à l'époque et sans signification profonde. On y voit seulement que Platon est mieux coté qu'Aristote. Ou que celui-ci doit sa valeur à saint Thomas : « Aristote, prince de l'humaine sagesse, à qui saint Thomas a emprunté... » *Année royale*, t. I, p. 4. Et sans doute est-ce le divin Platon chez qui saint Augustin a puisé !

c'est à travers des auteurs chrétiens et sous leur caution que le P. Léon recueille la culture païenne. Le platonisme notamment ne manquait certes pas de garants chez les Pères de l'Église[71]. Or il y a bien chez notre auteur un « décor platonicien », comme dit M. Dagens pour Bérulle[72]. La continuité dans l'échelle des êtres et l'exemplarisme sont deux caractères essentiels de la vision du monde que Léon de Saint-Jean s'est formée au contact, principalement, du Pseudo-Denys et de la tradition médiévale qui relie Raymond Lulle à saint Augustin[73]. Car, pour véhiculer du platonisme, il n'est pas nécessaire d'être humaniste. Il suffit d'être augustinien, de s'être nourri des Pères de l'Église, d'avoir lu la littérature mystique depuis Grégoire de Nysse jusqu'à l'école rhéno-flamande, Jean de Saint-Samson et Bérulle : toutes conditions réunies chez Léon de Saint-Jean.

Aussi bien, le titre d'humaniste ne nous paraît pas convenir au P. Léon, si nous le comparons à la majorité de ses confrères. Lorsqu'Yves de Paris, par exemple, en travail d'apologétique, ouvre son chapitre sur le mystère de la Trinité, il ne peut s'empêcher d'aligner tous les grands noms de l'Antiquité : Mercure Trismégiste, Pythagore, Platon, Plotin, Porphyre, Proclus, Calcidius, Jamblique. Tous, selon le P. Yves, ont eu « dessein de parler du mystère de la Trinité comme la foi nous le propose, encore que leurs pensées en soient fort confuses[74] ». Rien de tel lorsque Léon de Saint-Jean aborde le même sujet dans son *Économie de la vraie religion*. Nulle part, il ne laisse entendre que les païens auraient eu quelque pressentiment des mystères chrétiens[75]. Le P. Léon, avons-nous vu, paraphrasant un des textes les plus sévères de saint Augustin, accorde seulement aux plus clairvoyants d'entre les Anciens d'avoir aperçu cette vérité criante, qu'est, à ses yeux, l'existence d'un Dieu unique, — et encore est-ce pour observer, avec Augustin, que cette vérité, entrevue par les païens, fut aussitôt par eux déshonorée.

Dans la prédication de cette époque, les exemples sont nombreux de sermons où foisonnent toute l'Antiquité païenne et ses histoires les plus

---

71. Par exemple : « On peut rapporter cette opinion des platoniciens, qui, en leur théologie fabuleuse, estimaient que Dieu habitait dans un ciel Empirée, c'est-à-dire, comme l'explique saint Denys l'Aréopagite, dans un ciel de feu et d'amour. » *Portrait de la sagesse universelle*, II, p. 117. — Ou encore : « Le prince de la théologie grecque, saint Grégoire de Nazianze, nous enseigne, après le sage Socrate, que nous sommes les trésors et les richesses de la Divinité. » *Année royale*, t. II, 3, p. 262.

72. J. DAGENS, *Bérulle...*, p. 54.

73. Cf. par exemple *Œconomie...*, t. I, p. 159-167. — *Portrait de la sagesse...*, II, p. 15-20, 111-118. — L'influence de Lulle sur Léon est immédiate et particulièrement forte.

74. YVES DE PARIS, *Théologie naturelle*, t. IV, p. 422, Paris, 1641.

75. Bérulle lui-même — à qui le P. Julien-Eymard refuse la qualité d'humaniste en l'appliquant à Léon, (*Pascal et ses précurseurs*, p. 160-161) — reconnaissait aux Anciens ces sortes de présages, cf. J. DAGENS, *Bérulle...*, p. 18, 24.

fabuleuses, voire du plus mauvais goût[76]. Le P. Léon, conscient de la gravité de sa mission, cherche plus exclusivement dans l'Écriture et chez les Pères la matière de l'« éloquence chrétienne ». Il s'exclame avec saint Paul, son « divin maître » : *Praedicamus Jesum, et hunc crucifixum* (I Cor., I, 23)[77]. Toute l'éloquence des grands orateurs antiques pâlit singulièrement auprès de la Parole de Dieu[78]. Aussi le P. Léon réprouve-t-il durement les « prédicateurs à la mode », — les humanistes précisément, — « très indignes de leurs ministères... meslant l'eau avec le vin, qui adultèrent la Parole de Dieu par leurs inventions curieuses, leurs contes fabuleux, leur discours mignard et affété qui n'a rien de sérieux ni de divin[79] ». Le ton de ces reproches se fait parfois d'une amère ironie :

> « Pour moi, je ne puis assez admirer qu'au lieu de nourrir les enfants de l'Église des paroles de la foi et de leur réciter le testament de leur Père, l'on fasse gloire de les entretenir des doctrines profanes. Combien s'en trouve-t-il qui sont plus versés dans la lecture d'Aristote et de Cicéron, de Tacite et de Virgile, que de David et d'Isaïe, de saint Luc et de saint Paul[80]. »

Ainsi, il se trouve que Léon de Saint-Jean, bien loin d'être des leurs, combattit les « humanistes », en militant pour la Restauration catholique.

Jean-Pierre MASSAUT,
Fonds national belge
de la recherche scientifique.

---

76. Cf. P. JACQUINET, *Des prédicateurs du XVII^e siècle, avant Bossuet*, Paris, 1863. — A. HUREL, *Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, Paris, 1872. — E. GRISELLE, *Le ton de la prédication avant Bourdaloue*, Paris, 1906. — Dans ces deux derniers ouvrages, Léon de Saint-Jean ne nous paraît pas assez distingué de ses confrères, cf. J.-P. MASSAUT, *Léon de Saint-Jean*, dans *Carmelus*, Rome, 1961, p. 60-61. — H. BUSSON, *La pensée religieuse...*, p. 587-613. — J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, t. I, p. 40-45, 69, 71, Paris, 1947, qui cite, p. 43, ce témoignage de La Bruyère : « Le sacré et le profane ne se quittaient point, ils s'étaient glissés ensemble jusque dans la chaire, saint Cyrille, Horace, saint Cyprien, Lucrèce parlaient alternativement. Les poètes étaient de l'avis de saint Augustin et de tous les Pères. »

77. *Année royale*, t. I, Traité de l'éloquence chrétienne, p. 93-106 ; t. II, 3, p. 212-213.

78. « Tout l'art oratoire de Démosthène et de Cicéron, d'Isocrate et de Quintilien n'est qu'un élément vide, un crayon grossier, une ombre et une figure, qui reçoit sa plénitude, son corps et sa vérité de l'éloquence chrétienne. » *Ibid.*, t. I, p. 15-16.

79. *Œconomie...*, t. I, p. 446.

80. *Année royale*, t. I, p. 101.

NOTE

A PROPOS DE L'AUTHENTICITÉ DU LIVRE VII D'OPTAT DE MILEV

Les historiens modernes s'accordent à admettre qu'Optat de Milev a annoté son ouvrage en six livres ('Contra Parmenianum Donatistam'), en vue d'une nouvelle édition. Celle-ci a vu effectivement le jour, mais augmentée d'un septième livre, que tous les manuscrits, sauf le *Cusanus*, reproduisent pour l'essentiel, mais dont l'authenticité a été souvent mise en doute. De nos jours on admet généralement que ce septième livre a été écrit par Optat lui-même, à l'exception de quelques passages, que seul le codex *Tilianus* a conservés : Dupin, dans sa deuxième édition d'Optat, Anvers 1702, les rejette en appendice, mais Ziwsa, C.S.E.L. 26, bien que conscient des problèmes qu'ils soulèvent, les maintient dans le corps du texte. On trouvera tous les détails sur l'état de la question, et l'essentiel de la littérature, dans l'étude de Sven Blomgren, *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve*, Acta Academ. Regiae Scientiarum Upsaliensis, 5, Stockholm, 1959, 70 p.

Les adversaires de l'authenticité (Dupin, Petschenig, Vassall-Phillips, Monceaux, Amann) invoquent le contenu doctrinal de ces passages, leurs style et vocabulaire, pour en refuser la paternité à Optat. A ces derniers arguments Blomgren consacre l'essentiel de sa recherche : avec sa minutie habituelle il compare le vocabulaire, le style, le rythme et même les citations bibliques de ces passages avec le vocabulaire, le style, le rythme et les citations scripturaires dans l'œuvre authentique d'Optat. La correspondance est telle qu'il est difficile de nier qu'Optat en soit l'auteur, à moins de supposer un imitateur étonnamment habile (voir p. 63-64). Blomgren hésite cependant à se prononcer positivement en faveur d'Optat. C'est qu'il se sent gêné par le libéralisme et l'esprit de conciliation extrêmes qui inspirent ces textes. Dans son livre VII, tenu pour authentique, Optat, il est vrai, se montre plus conciliant que dans ses six premiers livres ; ce qui autorise à croire, qu'il envisageait sa deuxième édition comme une sorte de 'retractatio' ; mais les passages douteux sont particulièrement suspects par le fait qu'ils cherchent à *excuser* la 'traditio librorum' et à minimiser ce crime : les traditeurs ont agi, non de plein gré, mais par nécessité, et de nombreux exemples de l'A. T. montrent que l'abandon, même pour la destruction, des Livres saints n'entraînait pas de punition (voir p. 13-15). Si dans la polémique antidonatiste ces textes étaient les seuls à excuser la 'traditio librorum', il serait difficile d'en rendre Optat responsable. Mais en est-il ainsi ? Il faudrait s'en enquérir et d'abord auprès d'Augustin.

On sait qu'Augustin s'est inspiré souvent, surtout à ses débuts de polémiste antidonatiste, de l'ouvrage de l'évêque de Milev. L'a-t-il connu dans sa première édition en six livres, ou bien dans sa deuxième en sept ? Rien ne l'indique. Augustin est convaincu, comme Optat, que les fauteurs du schisme furent eux-mêmes traditeurs et fils de traditeurs, et que Cécilien ne le fut point ; mais dans sa polémique il invite, plus que ne le fait Optat, à laisser ce sujet de côté pour débattre du fond du problème donatiste qui est celui de l'Église et des sacrements. Dans son livre VII (par ex. VII, 1 ; 2 ; 3 ; C.S.E.L. 26, p. 164, 168, 173) Optat affirme que les donatistes, ses contemporains, ne peuvent pas être tenus pour responsables du crime de 'traditio' commis par leurs pères ; Augustin retourne l'affirmation et ses preuves en faveur des catholiques, à supposer, comme les en accusent les donatistes, que leurs pères aient été des traditeurs : il y revient dans chacun de ses ouvrages antidonatistes, Pour Augustin aussi le crime de la séparation (schisme) est bien plus grave que le

crime de 'traditio' : « longe sceleratius crimen nefariae divisionis (*C. litt. Petil.*, III, III, 4) » ; déjà dans l'A. T. il fut puni plus sévèrement que celui de livrer les Livres saints au feu ou d'ériger des idoles (*De bapt.*, II, VI, 9 ; *Ep. ad Crispinum*, 51, 1). Ce dernier texte nous rapproche de très près du raisonnement conciliant contenu dans les passages suspects du livre VII d'Optat..., mais Augustin n'y cherche pas à *excuser* la 'traditio librorum'. Ne l'a-t-il jamais fait ailleurs ?

Il faudrait beaucoup de subtilité pour en trouver un essai dans *Ad Donatist. p. Collat.*, I, 1 : « Codices enim dominicos persecutoribus dare, utique indignum est ; quod cum fecit traditor, non habet crimen, quia iusserat imperator ». Augustin argumente ici *ad hominem* contre les évêques donatistes qui se disaient venus à la Conférence malgré eux, en protestant : « Indignum est ut in unum conueniant filii martyrum et progenies traditorum ». Augustin ajoute d'ailleurs tout de suite : « Hoc dicimus, non secundum ueritatem, sed secundum ipsorum peruersitatem ». Il serait vain de supposer qu'Augustin ait choisi cet argument *ad hominem*, parce qu'il avait entendu certains s'en servir pour excuser le crime de 'traditio'. Augustin rejette cet excuse et se distance donc du passage douteux d'Optat, VII, 1 : « in quibus necessitas excusauerat uoluntatem ».

Mais voici que nous rencontrons dans le *Psalmus contra Partem Donati* des passages qui expriment clairement une *excuse* en faveur des traditeurs. Nous les citons d'après l'édition de R. Anastasi, *Aurelii Augustini Psalmus contra Partem Donati*, Padoue, 1957, p. 44-70.

26. Ipsi tradiderunt libros et nos audent accusare,
27. ut peius committant scelus quam quod commiserunt ante,
28. quia possint causam librorum excusare de timore
29. quo Petrus Christum negauit dum terreretur de morte.
30. Modo quo pacto excusabunt factum altare contra altare ?

221. Legite quomodo adulter puniatur in sancta lege ;
222. non enim dicere potest quia peccauit a timore.

274. Quando me premebant gentes multa tuli cum dolore.
275. Multi me deseruerunt sed fecerunt in timore ;
276. uos uero nullus coegit sic contra me rebellare.

Il est clair que dans ces passages Augustin oppose la faute de 'traditio' à celle du schisme : 26. « tradiderunt libros... » ; 31. « factum altare contra altare » ; 275. « me deseruerunt... » ; 276. « sic contra me rebellare ».

La faute du schisme est bien plus grave que celle de 'traditio' : 26. « ut peius committant scelus quam... ante ». Pourquoi ? Parce que la faute de 'traditio' pourrait trouver *son excuse* dans la peur : 28. « possint causam librorum excusare de timore » ; 275. « sed fecerunt in timore ». Ce qui n'est pas le cas pour le schisme : 30. « quo pacto excusabunt... » ; 222. « non... dicere potest quia peccauit (adulter = schismaticus ?) a timore » ; 276. « uos nullus coegit sic... rebellare ».

On peut aller plus loin : l'opposition entre 275. « sed fecerunt in timore », et 276. « uos uero nullus coegit... » suppose que la peur était consécutive à une violence extérieure, à une coaction et, alors nous ne sommes pas très éloignés de l'idée exprimée dans le texte suspect d'Optat, VII 1 : « in quibus necessitas excusauerat uoluntatem... uoluntas habet poenam necessitas ueniam ».

Il convient aussi d'insister sur le vers 29 qui en appelle à l'exemple de saint Pierre : « timore quo Petrus Christum negauit dum terreretur de morte ». Optat, VII, 3 fait longuement, et non sans redites, appel à ce même exemple. Monceaux, *Hist. litt.*, V, p. 253, y voit une excuse de la faute de 'traditio' et, en conséquence, il considère ce passage comme interpolé. Blomgren, p. 14, n. 3, tient ce passage pour authentique, sur la foi des manuscrits, mais se refuse d'y voir une excuse en raison du contexte ; en quoi il me semble avoir tort. L'argument du passage me paraît être le suivant : « malum est contra interdictum aliquid facere (tout péché, donc aussi la 'traditio librorum') ; sed peius est unitatem non habere cum possis (schisme) ; C.S.E.L. 26, p. 170, 22-23 ». Ainsi à propos de Pierre ; il est vrai « grauius est enim negare eum qui locutus sit (cf. *Matth.*, x, 32), quam tradidisse (= 'traditio')

uerba quae locutus sit, (p. 171, 4-5) » surtout quand c'est Pierre qui renie : « quisquis forte in aliqua persecutione negauit filium dei, in comparatione beati Petri leuius deliquisse... etc. (p. 172, 12-15). Cependant : « bono unitatis beatus Petrus, cui satis erat, post quod negauit, solam ueniam consequeretur, et... meruit... Bono unitatis sepelienda esse peccata hinc intellegi datur (p. 173, 6-10 ; cf. 12-13) ». Aussi les apôtres ne se sont-ils pas séparés de Pierre, ce qu'ils auraient dû faire si « maior esset amor innocentiae quam utilitas pacis et unitatis (p. 173, 18-19) ». Le thème de la 'traditio' sous-tend clairement celui du reniement et les deux sont mis en rapport avec le schisme.

Il faudrait poursuivre l'enquête dans les autres œuvres d'Augustin et dans les documents contemporains concernant le donatisme. J'ai l'impression que dans les écrits augustiniens postérieurs au *Psalmus* le thème de l'*excuse* n'est pas absent mais moins accentué : cf. *C. lit. Petil.*, II, XIX, 48 : « prodeundum ergo uobis est et reddenda ratio separationis uestrae, neque enim sicut excusatur infirmitas carnis, quando cedit uiolentiae persecutionis, sic debet et ueritas cedere falsitati ». Les citations que nous avons empruntées au *Psalmus* suffisent, semble-t-il, à montrer que l'esprit de conciliation des passages en litige du livre VII d'Optat n'oblige pas nécessairement à mettre en doute leur authenticité. Et ceci d'autant plus qu'Augustin écrivit ce Psaume au début de sa carrière de polémiste antidonatiste, en 393, quand toute son information sur l'histoire du donatisme dépendait encore de l'ouvrage d'Optat. Jusqu'où allait cette dépendance ? A mon avis, le *Psalmus* la trahit jusque dans le choix de mots et d'expressions. Signalons : « altare contra altare (erigere) », OPTAT, I, 15 ; 18 (C.S.E.L., 26, p. 18, 5 ; 21, 13), AUGUSTIN, v. 23, 30, 80, 116, (174), (201), 293. « Scissuram », OPTAT, III, 9 (p. 94, 7, (3), AUGUSTIN, v. (6), 23. « Episcopos celas (= defendere ; BLOMGREN, p. 20, n. 1) », OPTAT, II, 19 (p. 54, 16), AUGUSTIN, v. 88 : « se ipsos... celare ». Rien d'étonnant alors qu'Augustin ait suivi Optat également dans sa manière d'argumenter, parce que, en composant son Psaume, il visait au même but auquel paraît avoir visé Optat dans son septième livre : celui de faciliter l'entrée des donatistes dans l'Église catholique.

En conclusion : Optat n'est pas seul à juger le crime de 'traditio' moins grave que celui du schisme, il n'est pas seul à lui reconnaître des excuses. Certes, cette constatation ne résout pas nécessairement le problème de l'authenticité soulevé : l'opposition entre l'esprit, qui anime les six premiers livres d'Optat, et celui qui anime les passages suspects du septième, reste ; entre Optat et Augustin a pu se glisser le faussaire, ou bien encore, celui-ci a pu s'inspirer d'Augustin. Mais le fait de chercher à excuser le crime de 'traditio' n'a pas dû étonner les contemporains de la lutte comme il a étonné certains de ses historiens.

Albert C. DE VEER, A.A.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Patristica Sorbonensia 2, Paris, Éditions du Seuil, s.d. (1958), 22 × 14, 402 p.

Au sein de la Koïnè philosophico-religieuse (p. 16) de la période hellénistique, ce n'est pas l'idée de révélation qui fait scandale, c'est celle du Verbe fait chair ; le penseur chrétien du IIIe siècle se devait d'essayer de résoudre ce scandale et toute l'œuvre d'Origène porte la marque de cette préoccupation. En choisissant d'étudier ce thème, Mme Harl devait mener son enquête dans l'ensemble de l'œuvre origénienne ; elle a choisi de plus de l'étayer de solides études philologiques, et, cependant, elle a su trouver un plan, à la fois chronologique et thématique, assez souple pour respecter la riche complexité des travaux d'Origène sans nuire à la clarté de son propre exposé. Un premier chapitre présente les documents du Christianisme des deux premiers siècles et les influences philosophiques subies par Origène. L'examen des œuvres de la période alexandrine : *De principiis* et tomes I et II *in Johannem* (ch. II et III) permet de dégager déjà des mots-clefs de la doctrine sotériologique : le Fils « image » du Père, le Verbe, la Lumière... dans un climat de pensée qui reste pourtant spéculatif et théorique. A Césarée, plus directement préoccupé de l' « ôphéleia » des fidèles (p. 220), Origène oriente davantage son exégèse néotestamentaire vers la formation spirituelle : les tomes postérieurs sur saint Jean (ch. V), le commentaire de saint Matthieu (ch. VII), les thèmes pauliniens exploités çà et là (ch. X) mettent ainsi successivement en lumière les « diverses manières de voir Jésus » (ch. V), la révélation éternelle du Verbe (ch. VI), l'enseignement progressif du Christ et le don progressif de la connaissance (ch. VIII et IX), la participation à la vie du Christ (ch. X). Le ch. XI est consacré au *Contre Celse*, particulièrement important pour le thème de la fonction révélatrice du Verbe incarné et de la pédagogie divine.

Au terme de son ouvrage, Mme Harl peut se rendre le témoignage qu'elle a abordé tous les aspects essentiels de la doctrine d'Origène (ch. XII : Conclusions, p. 333) et nous présenter un portrait renouvelé d'Origène, penseur chrétien et professeur ou « grammairien » ; ses retouches sont faites surtout par rapport aux travaux enthousiastes des Jésuites français et allemands (cf. p. 335 et p. 328 n. 71), soucieux eux-mêmes sans doute d' « ôphéleia ». Mme Harl insiste à juste titre : « il ne faut pas ajouter de la précision là où il (Origène) laisse subsister une certaine ambivalence » (p. 335). C'est précisément au titre de cette règle, me semble-t-il, que l'on pourra contester telle interprétation de Mme Harl ; je pense au paragraphe intitulé : « Spéculations sur les différents degrés du Verbe » (p. 196) : cette classification des *verbes* peut tenir du jeu de mots, l'on peut à son égard partager « l'agacement de Huet... et sa sévérité » (futilia sane sunt, ne quid pejus dicam), mais aussi n'a-t-elle de chance d'être comprise que dans son contexte, par exemple dans les développements du ch. III (p. 123-128) où est étudié le Verbe, d'autant que Mme Harl

précise (p. 368) que pour Origène l'ordre intelligible « forme un tout cohérent, dont la loi est l'intelligence divine » (le *logos*). Ailleurs (p. 200) l'auteur voit une maladresse d'Origène parlant « de la divinité que le Verbe possédait *avant* de s'incarner, qu'il retrouve *après* s'être incarné » ; or Origène, en cette occasion, se réfère à *Philip.* 2, 7 et emploie le mot de Paul (morphè theoû) : la précision me semble suffisante pour réduire l'antinomie ; Mme Harl corrigera d'ailleurs elle-même cette imprécision : p. 230. Le lecteur est ainsi, à maintes reprises, sollicité à la patience : la pensée d'Origène ne s'éclaire que progressivement et Mme Harl s'est refusée, dans l'économie de sa thèse, à en devancer les précisions. C'est pourquoi, si ce livre constitue, selon le vœu de l'auteur, « une sorte d'introduction à la lecture d'Origène » (p. 24), il n'invite pas le lecteur à la paresse et c'est en somme un mérite de plus : le livre n'est pas *facile* parce que la pensée d'Origène est riche et complexe et parce que les problèmes qui y sont abordés ne sont ni escamotés ni simplifiés. Mme Harl a fort bien su mettre en œuvre sa profonde connaissance de l'œuvre d'Origène et nous espérons bien voir paraître sans tarder l'édition commentée du livre IV du *De principiis* qu'elle annonce p. 142, n. 12.

G. Madec.

Procli Diadochi, *Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo)*, latine Guilelmo De Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, Berolini apud W. De Gruyter et socios, 1960, 24 × 17, XXXI-344 p. (prix : 78 DM).

L'auteur de cette nouvelle édition est Helmut Boese qui s'efface au point de ne pas se nommer en page-titre. Son mérite n'est cependant pas mince. Sa préface latine témoigne d'un travail préalable sur les manuscrits du texte latin de Guillaume de Moerbeke qui aboutit à une édition critique qui remplacera désormais, pour ces opuscules celle de Fabricius datant de 1717 et celles de V. Cousin (1820 et 1864). Ce n'est d'ailleurs là qu'un premier apport de l'édition Boese dont la nouveauté principale réside dans le texte grec disposé en regard du latin. Averti par L.-G. Westerink, Boese s'est intéressé aux *codices* d'Isaac Sebastocrator (le frère de l'empereur Alexis I Comnène très vraisemblablement) : outre le *codex patmensis* connu mais introuvable, Boese a identifié deux *codices* de Constantinople, introuvables également, un autre de l'Athos qu'il n'a pu consulter et enfin le *Vaticanus graecus* 1773 (XVIe s.) qu'il a colligé en s'attachant à retrouver le texte de Proclus dans les opuscules d'Isaac qui suivent fidèlement les traités du néo-platonicien mais en les « christianisant » prudemment. Pour ce faire, Boese s'est servi de la version de G. de Moerbeke, des citations d'Homère, de Platon, de Plutarque faites par Proclus, des témoignages de Jean Philoponos, de Jean Lydos, du Pseudo-Denys, de Michel Psellos. Le texte grec ainsi restitué, tout en demeurant fragmentaire, nous fournit plus de la moitié de l'original de Proclus ; les lacunes les plus considérables concernent les paragraphes 1 à 9 (p. 109-115) et 53 à 62 (p. 163-167) du second opuscule et les paragraphes 11 à 29 (p. 191-209) du troisième : aux byzantinistes de s'interroger sur les raisons de ces prétéritions d'Isaac. Outre ce mérite essentiel de restituer le texte grec de Proclus, le travail de Boese, tel quel, sans dissertation superflue, apporte une riche contribution à la connaissance de l'héritage néo-platonicien en Orient et en Occident ; de ce même point de vue les deux *indices verborum : latino-graecus* et *graeco-latinus* (p. 279-343) offrent une mine aux recherches néo-platoniciennes. Ajoutons en terminant que la présentation du volume est claire et sobre comme le travail d'H. Boese lui-même.

G. Madec.

Robert Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Universitas Catholica Lovaniensis, ser. III, tomus 6, Louvain, Public. Universit. Gembloux, J. Duculot, 1958, 25 × 16, XII-386 p.

Le titre délimite nettement l'objet de cette monographie en se référant à l'ouvrage de G. Robert : *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, (1909, refondu en 1934 par Paré, Brunet et Tremblay) : elle explique l'absence d'étude sur S. Anselme, S. Bernard et plusieurs autres théologiens de cette période. Il s'agit en effet des maîtres qui ont fait le succès des Écoles épiscopales dont les plus célèbres furent celles de Chartres et de Paris. Notons qu'elles n'étaient pas exclusivement « écoles théologiques » : le titre choisi est quelque peu équivoque ; elles remettaient en valeur d'abord les *sept arts libéraux*, surtout la dialectique, principal élément de leur succès. En fait B. comprend son sujet : « La doctrine du péché » comme un problème de morale générale où l'aspect philosophique a une grande part. Il met au centre l'étude de Pierre Abélard et de ses disciples qui, précisément, aimaient à appeler leur maître « Le Philosophe » (II^e partie, p. 101-294). Cette étude est encadrée de deux autres plus courtes, sur Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux (I^re partie, p. 1-99) qui présentent une description des étapes du péché ; et sur l'école de Saint-Victor où Hugues insiste sur l'importance du consentement dans le péché (III^e partie, p. 295-340). Pour l'école de Chartres, un simple Appendice, p. 341-359, montre qu'elle ne s'est pas intéressée au sujet choisi. En effet, pour se documenter, B. s'est imposé une enquête générale de tous les écrits des principaux maîtres de ce temps. Il ne nous présente que leur doctrine du péché, mais mieux interprétée par le contexte et spécialement par leur problématique. Cette méthode excellente fait la valeur de l'exposé central sur Abélard.

Celui-ci, en effet, dans son *Ethica*, aborde directement le problème de la nature du péché : et il le fait selon son génie propre, en dialecticien. Il cherche une *définition essentielle*, par les seules notes qui toujours et partout entraînent le péché, à l'exclusion de tout le reste. Il définit donc le péché par « le consentement libre à ce qui est un mépris de Dieu ». Par conséquent l'acte externe est de soi indifférent et n'ajoute rien à la responsabilité intérieure. De même l'attrait, la délectation qui précède (appelée dans l'*Ethica* « voluntas mali ») n'est pas encore coupable ; car pour pécher, il faut y consentir de sorte que « si facultas datur » on passe à l'acte externe. B. montre bien par son analyse nuancée, fondée sur la comparaison des diverses œuvres d'Abélard, les indécisions qu'on peut découvrir chez lui, les variations de vocabulaire dues aux nécessités des luttes dialectiques ou à l'interprétation des « auctoritates » : Écriture sainte et Pères de l'Église. Sa pensée cependant reste ferme, souvent juste, mais parfois trop tranchante et elle n'a pas toujours été saisie exactement par ses lecteurs : d'où les condamnations de l'Église. B. étudie la condamnation, par le concile de Sens, de plusieurs propositions concernant la doctrine du péché. Abélard concluait de sa définition que jamais, ni l'ignorance ni la concupiscence n'est un péché, sous-entendu au sens strict du mot. B. montre, à la fois, le bien-fondé de la condamnation portée contre ces assertions, et en quoi la réponse d'Abélard et sa profession de foi qu'il juge sincères, sont valables. Il présente ainsi, semble-t-il, le jugement objectif de l'histoire qui reconnaît les vrais mérites d'Abélard sans taire ses imprécisions et ses témérités de langage. La sévérité de l'Église se justifie même si saint Bernard et les Pères du Concile n'ont pas saisi toutes les nuances des doctrines d'Abélard. — En cette histoire d'un point de théologie du XII^e siècle, l'influence de saint Augustin est plus d'une fois rappelée, en particulier comme source de l'intériorité de la morale : p. 47, la note 3 renvoie, pour la nécessité du consentement, à *De continentia*, 2 ; *De exposit. proposit. ex Epist. ad Rom.*, 16 et plusieurs *Sermons* ; et pour les étapes du péché, p. 307, note 1,

renvoie à *De Trinit.*, XII, VII, 9-12, et XII, XII, 17-18, largement utilisé par Hugues de Saint-Victor. Pourtant saint Augustin n'est une source que pour les Victorins et les plus anciens maîtres : chez Abélard, il intervient peu et plutôt pour fournir des objections résolues par d'habiles distinctions ; B. ne s'intéresse que peu à cette influence. Serait-ce pour cela qu'il cite les *Sermons* d'après l'ancienne répartition ? p. 24, note 1, au *Sermo* 44 De verbis Domini, *P.L.* 38, 594 où l'on trouve le *Sermo* 98 selon la nouvelle répartition des Mauristes reprise par Migne ; et p. 47, note 3, *Sermo* 6 De verbis Apost., c'est-à-dire, *Sermo* 155. Par bonheur, pour s'en tirer, il y a une bonne table de concordance dans l'édition des Mauristes. Simple détail, d'ailleurs, dans une recherche fort bien menée sur un point restreint, mais précis et important de théologie morale.

F.-J. THONNARD.

Philippe Delhaye, *La Philosophie chrétienne au Moyen Age*, coll « Je sais, Je crois », Paris, A. Fayard, 1959, 19,5 × 14,5, 125 p.

L'A. précise d'abord ce qu'il entend par « philosophie chrétienne » et par « Moyen Age » : il écarte avec raison les discussions théoriques et s'en tient au fait historique de la chrétienté d'Occident, au temps où les Barbares relayaient l'Empire romain et où se formait une sagesse inspirée à la fois de la Révélation et de la culture ancienne. Il voit le début de cet « âge » vers le VI^e^ siècle, son apogée au XIII^e^ et sa fin vers le XVI^e^ siècle, puisqu'il conclut en évoquant Nicolas de Cuse (1401-1464). C'est donc un mouvement essentiellement chrétien qu'il expose comme un tout où domine la foi ; mais en y soulignant l'apport *philosophique* au sens actuel du mot ; car en tous ces penseurs qui étaient avant tout des théologiens, on trouve des recherches et des théories rationnelles dont plusieurs de haute valeur, sur la nature, le Créateur, l'homme, la morale, la politique. Cette période, de mieux en mieux étudiée, nous révèle une vie de l'esprit riche et féconde, libre aussi et variée, sous le contrôle efficace et bienfaisant de la foi. L'A. qui l'explore depuis près de 30 ans, en montre bien les grandes étapes en caractérisant les principaux acteurs : les « Fondateurs du Moyen Age » où les notices sur Boèce, Cassiodore et saint Isidore sont particulièrement réussies ; puis viennent la Renaissance carolingienne dominée par Scot Erigène, celle du XII^e^ siècle riche en systèmes avec saint Anselme, Abélard, les écoles de Chartres et de Saint-Victor ; l'âge scolastique ou aristotélicien, le siècle de saint Bonaventure, de saint Thomas et de Siger de Brabant ; après cela, c'est la fin du Moyen Age avec Duns Scot et Guillaume d'Occam. L'A. fait revivre ces penseurs, insistant plus sur leur originalité que sur leurs sources : il note ces dernières, évidemment, surtout l'influence augustinienne, contrebalancée par celle d'Aristote devenue dominante à l'apogée ; mais il relève davantage les efforts d'assimilation, d'organisation et de progrès des penseurs médiévaux : en saint Anselme, par ex., il relève, p. 71-72, une évolution possible dans la valeur accordée à la raison pour « démontrer » les vérités de foi, ce qui aiderait à mieux apprécier sa doctrine ; en saint Bonaventure, il voit surtout à juste titre, « un des plus beaux exemples, un des sommets de la philosophie chrétienne » (p. 103) ; et dans saint Thomas l'enrichissement d'Aristote par la foi catholique. — Bref, avec la sobriété requise par la collection, ce petit livre est riche d'excellents renseignements.

F.-J. THONNARD.

André Naud, *Le problème de la philosophie chrétienne. Eléments d'une solution thomiste*, Dissertatio ad lauream in Fac. philos. apud Pontif. Inst. « Angelicum » de Urbe, Faculté de Théol., Montréal, Canada, (Paris, Lethielleux), 1960, 25 × 17, 112 p.

N. estime que ce problème de la philosophie chrétienne, malgré les nombreuses études parues, reste fort obscur : il se propose de l'éclairer un peu en précisant du

point de vue thomiste les rapports entre la philosophie et la foi. En fait, il restreint son objet d'étude à l'examen de la solution défendue historiquement par E. Gilson et justifiée théoriquement par J. Maritain en sa doctrine des « confortations » données par la foi vivante au philosophe chrétien. N. résume clairement cette doctrine, et montre qu'elle s'appuie sur Jean de Saint-Thomas dont il examine soigneusement les textes : ce qui l'amène à la rejeter résolument comme insoutenable en soi et infidèle à saint Thomas lui-même. A son avis, il faut chercher l'aide fournie par la foi, non dans une influence directe de sa lumière sur la raison, mais dans son rôle de guide. Car le philosophe comme le savant a besoin d'une « hypothèse » ou « idée préconçue » pour diriger ses recherches et les rendre fécondes. S'il est chrétien, c'est la foi qui lui offre ses meilleures « hypothèses » : elle lui montre la vérité cherchée (Dieu Providence par ex.) sans rien enlever à son autonomie pour découvrir et organiser ses preuves rationnelles. N. expose fort bien la valeur de certitude et l'efficacité de cette aide, et à quelle condition un vrai philosophe s'en sert légitimement ; il précise en quel sens la raison y est soumise à la théologie tout en gardant sa pleine autonomie. Aussi refuse-t-il de distinguer avec Maritain deux « états », l'un imparfait sans la foi, l'autre intrinsèquement amélioré par elle. Pour lui, l'influence de la foi ou de la « gratia sanans » sur le travail philosophique, quoique réelle, est « impondérable » et ne justifie pas une telle distinction. Il conclut enfin que l'expression « philosophie chrétienne » trouve un sens clair en lui appliquant la théorie de l'analogie d'attribution : la qualité d'être « chrétienne » au sens propre ne s'applique qu'à la seule doctrine du Christ : une philosophie ne s'appelle ainsi que par ses rapports avec elle, par ex., si elle lui est conforme, ou naît sous son influence : mais jamais elle n'est intrinsèquement et formellement chrétienne.

Telles sont, semble-t-il les grandes lignes de cette thèse qui, en ce qu'elle affirme, donne une solution claire et défendable du problème. Mais à côté de cette part de vérité, restent bien des faiblesses. Notons d'importantes *lacunes*. N. signale p. 6 l'ouvrage de NÉDONCELLE : *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* et il ne dit mot de son effort pourtant sérieux pour reconnaître un aspect positif et instrinsèque à l'influence de la foi. — Plus d'une fois, il note les traités de philosophie qui bénéficient des lumières de la foi : théodicée, métaphysique, psychologie, cosmologie un peu (indirectement)... Il omet toujours d'envisager la *Morale* comme si le problème de la destinée humaine, si intimement lié à la Révélation, n'était pas aussi éminemment philosophique ! Il y fait bien une allusion p. 65 en citant *Humani generis* de Pie XII, mais sans en voir l'importance. La philosophie semble être pour lui (cf. p. 52-53) la solution spéculative scientifique au sens thomiste, des problèmes venant « de l'expérience et de la nature », tandis que « les vérités nécessaires au salut » viennent de la foi. Pourtant saint Thomas lui-même a commenté l'Éthique d'Aristote sans reprocher à l'auteur de sortir de la philosophie, mais en corrigeant fermement ses perspectives par les vérités de la foi. Il fonde d'ailleurs son propre traité de morale (*Summa Theol.* IIa IIae) sur la thèse de notre unique fin dernière valable : la « Vision béatifique » que nous enseigne la Révélation. Omettre l'examen d'un cas si typique est une grave lacune pour la thèse de N. : elle l'a amené à nier sans raison suffisante toute valeur philosophique à l'adage « Fides quaerens intellectum » : d'où une lacune plus large encore : l'oubli total des positions de la *philosophie augustinienne*. N., avec raison, applique l'adage cité à l'apologétique comprise très légitimement au sens thomiste (p. 53) ; et il en donne p. 50-51, une exégèse qu'il rejette aussi avec raison comme confondant philosophie et théologie. Mais la formule a un autre sens authentiquement philosophique qui est un aspect de la pensée bien comprise d'un saint Bonaventure, d'un saint Anselme et de saint Augustin lui-même (voir la preuve dans notre article : *La philosophie et sa méthode rationnelle en Augustinisme*, dans *Rev. des études august.*, VI, 1960, 11-30). N. refuserait-il le titre de *philosophie chrétienne* à l'œuvre de tels

penseurs quand il le concède au scotisme malgré les doutes qu'il soulève sur sa « vérité » (p. 99) ? — Mais ceci nous amène à relever quelques *obscurités :* En quel sens peut-on dire qu'une « philosophie peut être chrétienne » c'est-à-dire « compatible avec l'enseignement du Christ et de l'Église » sans être « philosophiquement *vraie* » ? Ce qui en est dit p. 98-99 demanderait plus ample explication. — De même, p. 38-45, N. rejette la méthode cartésienne du doute méthodique pour lui substituer celle des hypothèses scientifiques : il parle de doute universel qui « fait le vide complet dans l'esprit » pour assurer une « recherche » valable ; mais il ne dit pas sur quoi porte cette recherche. Or, s'il s'agit du problème de la vérité en général, que posait Descartes en fondant la critériologie, cette méthode peut très bien se légitimer (cf. notre *Précis de philosophie*, p. 1135-1138). Ce doute « méthodique » (qui ne veut pas favoriser la *recherche* mais assurer une *démonstration* valable), donne aussi un sens plausible aux questions comme celle de saint Thomas : « Utrum Deus sit ? » ; et il n'exclut nullement la certitude de foi qui a une autre origine, le témoignage divin. Ici, autre obscurité, p. 47, en parlant des hypothèses fournies par la foi, N. cite comme une de leurs propriétés, leur *évidence*. Il veut dire « certitude » comme la suite l'insinue mais cette confusion révèle le point faible de son analyse. « On croit sans voir, sans comprendre », dit justement saint Augustin : de là vient précisément le mouvement de la méthode « fides quaerens intellectum ». Si la vérité est accessible aux forces de la raison, on atteindra l'évidence philosophique ; si c'est un mystère surnaturel, on restera en théologie, ou on s'élévera à la contemplation mystique en attendant la « vision béatifique » du ciel. — Ces remarques, qui ne sont pas exhaustives, laissent intacte la valeur positive de cette thèse intéressante ; mais elles invitent l'A. à élargir la base de ses jugements : peut-être trouverait-il ainsi aux positions de Maritain et Gilson plus de solidité et de profonde vérité que ne leur en concèdent ses conclusions.

F.-J. THONNARD.

José Gomez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la Metafisica de Enrique de Gante*, Analecta Gregoriana, XCIII, Series Facultatis Philos., B, 8 ; Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958, 23 × 16, XI-283 p.

Henri de Gand († 1293), bien que sympathique au thomisme, est rangé dans l'école augustinienne : avec raison, comme le montre la présente étude consacrée à sa doctrine fondamentale en métaphysique. Mais il n'a plus la position historique d'Augustin. D'abord, il distingue mieux, dans le même sens que saint Thomas, la philosophie de la théologie ; puis, il pose les problèmes de la métaphysique avec les notions et distinctions techniques du XIII^e^ siècle. Il subit aussi l'influence de Boèce et d'Avicenne ; mais en philosophe chrétien, il éclaire ses recherches rationnelles par les grandes vérités révélées sur Dieu et les créatures ; et par là sa métaphysique se rapproche beaucoup du thomisme. Il s'est fait d'ailleurs une synthèse personnelle bien caractérisée comme un « augustinisme avicennisant ».

G. C. nous présente avant tout une analyse méthodique des thèses philosophiques sur l'*être participé* (ou créature) et l'*Être subsistant* (ou Dieu) qui sont à la base de la théologie de Henri de Gand ; mais il commence par une large introduction psychologique (I^re^ partie, 11-64) sur l'*Être et notre entendement* où s'affirme déjà un vrai augustinisme par le rôle important donné à l'Illumination de Dieu dans la connaissance des essences. Mais G. C. n'approfondit pas cette psychologie qui mériterait, dit-il, plus large développement : il la met plutôt en rapport avec les notions métaphysiques qui sont l'objet propre de son étude : les deux couples « être d'essence et d'existence » ; « Être subsistant nécessaire et être créé, contingent ». Les problèmes examinés sont ceux de la métaphysique scolastique. Y a-t-il

distinction réelle entre essence et existence dans l'être créé ? Les essences immuables et nécessaires ont-elles une réalité, en quel sens en Dieu ? En quoi consiste la participation des êtres contingents à l'égard de Dieu ? Quelle analogie permet de connaître Dieu par les créatures et comment prouve-t-on l'existence de Dieu ? Sur tous ces points Henri de G. a ses solutions propres et G. C. montre qu'elles s'harmonisent et s'unifient à partir d'une intuition fondamentale où les « essences universelles et nécessaires » sont conçues comme possédant leur perfection, leur actualité propre, se distinguant ainsi entre elles et de la perfection très simple de l'essence divine, tout en n'ayant encore qu'une *possibilité* d'exister. Or, une fois réalisée par la création de Dieu, l'essence physique n'a pas besoin de se distinguer réellement de son existence pour rester contingente (contre saint Thomas) ; car l' « *esse existentiae* » est un accident pour l' « *esse essentiae* » qui n'est éternel qu'en Dieu. Mais comme, *de soi*, chaque essence est distincte des autres et de Dieu, s'il n'y a pas de distinction réelle (au sens thomiste) entre elle et l'existence, il y a plus qu'une distinction de pure raison (dépendante de notre esprit) : il y a distinction *intentionnelle*, intermédiaire, qui présage la « distinction formelle à parte rei » de Duns Scot (cf. p. 88-90).

Or, c'est pour saisir cette réalité spéciale des essences (formant d'ailleurs un « monde idéal » d'allure bien platonicienne) que l'illumination divine est requise ; car cette réalité ne vient pas de l'expérience où les essences ne sont pas éternelles, mais de l'Intelligence divice qui produit en soi ces « êtres possibles » avant de les créer dans l'univers (cf. p. 1-23). Cette même conception des essences éclaire la valeur analogique de notre connaissance de Dieu à partir des créatures. Disciple d'Augustin, Henri de Gand se base ici sur *De Trinitate*, VIII, II, 3-II, 4, qui nous invite à voir dans les choses vraies et bonnes, la vérité pure, la bonté même qui est Dieu même : il fait une analyse pénétrante du passage, y distingue à l'aide des précisions techniques scolastiques, les diverses étapes progressives de notre connaissance de Dieu où l'intuition augustinienne, riche et profonde mais encore indistincte, acquiert une précision remarquable (cf. p. 198-206). Henri de Gand professe donc un augustinisme authentique, mais repensé, mieux élaboré grâce aux catégories de la métaphysique aristotélicienne. G. C. a su dans son ouvrage saisir les conceptions centrales qui éclairent et unifient cette doctrine où se révèle un grand philosophe scolastique. Il la présente objectivement, avec sympathie, l'éclairant bien par les diverses influences du milieu intellectuel où elle s'épanouit ; et s'il lui préfère la synthèse thomiste plus simple et mieux proportionnée, il estime aussi, avec raison semble-t-il, que l'augustinisme de Henri de Gand conserve sa valeur propre où sont mieux soulignés certains aspects du réel. (Voir *Bull. august. pour* 1959, n. 291.)

F.-J. THONNARD.

Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales*, P. Lethielleux, Paris, 1958, 24 × 16, 299 p.

Sans être un exposé systématique de la philosophie de G. d'Ockham, ce Lexique est plus qu'une série de définitions ; à l'occasion des termes les plus représentatifs, il esquisse les principales théories du philosophe, d'abord sur la valeur des universaux (nominalisme) et la logique : tous les termes qui la concernent (*conceptus*, *connotatio*, *logica*, *propositio*, *suppositio*, *inductio*, etc.) sont analysés parfois longuement ; puis sur la psychologie avec *notitia* (p. 172-179), *cognitio*, *idea* et aussi la physique avec *motus*, *movere* (154-162), *mundus*, *locus*, *tempus* (p. 265-269) : cette insistance trahit des préoccupations dominantes, tandis que certaines absences sont révélatrices. On ne trouve pas, par ex., la définition de *Philosophia*, alors que *scientia* avec ses

dérivés est longuement traité, p. 237-246 ; mais on trouve *Theologia*, pour lui réserver « ce qui relève du salut ». — Ainsi, pour se faire une plus juste idée du contenu positif de la philosophie d'Ockham et pour vérifier certaines interprétations hâtives de ses théories, ce Lexique, fondé sur une large connaissance des écrits du philosophe, y compris plusieurs inédits, offre un bon instrument de travail.

F.-J. THONNARD.

Tavard George H. *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation.* London, Burns & Oates, 1959, x-250 p.

Ce livre fait l'historique de la désintégration, au déclin du Moyen Age, de la conception chrétienne primitive du rapport Écriture-Église, et surtout il dresse le tableau de la confusion qui s'ensuivit, à partir du moment où les réformateurs protestants proclamèrent le principe de l'exclusivité de l'Écriture comme source de la foi.

A l'origine, autorité de l'Écriture et autorité apostolique, c'est tout un. La détermination exacte de la liste des écrits néo-testamentaires n'est pas la préoccupation immédiate des premiers chrétiens, non plus que la définition de l'inspiration transcendante dont ces livres bénéficient. Tout cela ne viendra que peu à peu. Au contraire, la manière dont les Apôtres ont sélectionné les textes reçus dans les différentes communautés et en ont réglé l'usage et l'interprétation dans le cadre général de l'institution remise à leurs successeurs, fixe l'attitude des croyants vis-à-vis des Écritures. La première épître de Clément (XLII, 1, 2), saint Irénée (cité par T., p. 9), entre autres, attestent l'importance de l'idée d'apostolicité dans la réflexion sur l'Église au IIe siècle (T. ne lui donne peut-être pas l'importance qu'il faudrait). Il est clair que le christianisme n'a pas été conçu comme un système à extraire d'un ensemble d'écrits donnés au préalable, et que l'idée de baser la foi uniquement sur le texte inspiré est étrangère à l'Église des temps apostoliques. On avait trop conscience du fait que les Apôtres avaient laissé d'autres témoignages que les Écritures, notamment dans les pratiques liturgiques, et on ne doutait pas que cet héritage ne fût fondamentalement lié à la succession apostolique, instrument de l'intention salvifique de Dieu. Pour fonder une doctrine reçue, à propos de laquelle l'Écriture ne s'exprime pas de manière à fermer la bouche aux hérétiques (par exemple, virginité perpétuelle de Marie, ou, plus tard, divinité du Saint-Esprit), on fait appel à l'enseignement traditionnel des principales Églises, entre lesquelles se distingue celle de Rome.

Au Moyen Age, tandis que l'Écriture apparaît dans toute sa gloire divine de texte inspiré, l'autorité apostolique, identifiée à l'autorité romaine, se trouve gravement mise en question, surtout à l'occasion de crises comme celle du Grand Schisme. L'Écriture est de plus en plus considérée indépendamment de sa réception et de sa lecture dans l'Église. La dévitalisation de la liturgie (T. n'en parle pas) fait perdre de vue le lien organique Écriture-Église, tandis que l'apparition de l'imprimerie exalte le livre comme livre, et ouvre la voie à une conception nouvelle de la vie chrétienne, suivant laquelle chacun, par l'intermédiaire du livre, aurait un accès direct à la Parole divine, sans devoir recourir à ses organes humains. La question de l'attitude à prendre, en cas d'un conflit entre l'autorité de l'Église et celle de l'Écriture, d'abord soulevée théoriquement, devient peu à peu un vrai problème.

Aussi, lorsque Luther, impressionné par ce qu'une étude sérieuse des textes scripturaires lui a fait entrevoir de possibilités de ressourcement, dresse ouvertement la Bible contre l'Église, un véritable affolement s'empare de la pensée théologique, chez ceux qui veulent rester fidèles. Ils s'avèrent impuissants à confondre le novateur,

faute de savoir ramener la discussion sur son vrai terrain, celui du contexte apostolique et ecclésial de l'Écriture. Le concile de Trente ne peut que fixer, comme à la hâte, les points à tenir à tout prix et ouvrir la voie à un retour à la conception traditionnelle. Le P. Tavard arrête là son exposé, comme pour indiquer que c'est du concile de Trente et de son contexte qu'il nous faut repartir, pour retrouver la vraie nature du rapport Écriture-Tradition, plutôt que de la théologie post-tridentine.

On regrettera peut-être que les intéressantes analyses des textes du XVI^e siècle n'aient pas incité l'A. à étoffer davantage, sur le même modèle, sa première partie, qui n'est trop souvent qu'une poussière de noms et de citations fugitives. Pour comprendre le point d'arrivée d'une évolution, il ne faut pas passer trop vite sur le point de départ : en insistant un peu plus sur les Pères, on devrait arriver à préciser les points d'ecclésiologie, évoqués ici, en passant, alors que le lecteur s'attend à ce qu'on lui propose une réflexion organisée.

Cette petite réserve n'entame pas la satisfaction éprouvée à la lecture du beau travail du P. Tavard. Nous avons également apprécié l'index, qui facilite la consultation et permet de se dégager du détail. Souhaitons, en terminant, une prochaine traduction de l'ouvrage, à cause des services qu'il peut rendre, à l'approche du « concile de l'Unité ».

Daniel OLIVIER.

Pierre Blanchard, *Sainte Marguerite-Marie. Expérience et doctrine*, Alsatia, Paris 1961, 14 × 19, 232 p., 12 NF.

On a beaucoup écrit, depuis quelques années, sur le Sacré-Cœur. On ne l'avait pas encore fait avec la ferveur de M. le chanoine Blanchard sur le Sacré-Cœur dans la vie de la sainte de Paray-le-Monial.

Dans ce livre, nous retrouvons la méthode mise en œuvre précédemment par l'auteur dans son ouvrage sur *Le Vénérable Libermann*. Même qualité de style, même objectivité dans l'utilisation des textes, même souci de lever les équivoques dans l'emploi inconsidéré de la psychologie des profondeurs, voire de la psychanalyse, pour découvrir l'âme d'une sainte. « C'est moins de la psychanalyse qu'on peut attendre le dévoilement des facteurs inconscients qui ont joué dans la genèse et le développement de l'expérience de sainte Marguerite-Marie que d'une psychologie totale qui inclut le surnaturel, qui atteint la totalité personnelle, et surtout rejoint le centre de l'âme où Dieu habite et agit » (p. 23). Dans l'interprétation de la vie des saints, « c'est la théologie qui commande et qui dirige, et la psychologie lui est subordonnée » (p. 12). L'auteur redira dans ses conclusions : « Ce qui est à imiter chez les saints, ce n'est pas d'abord leur comportement, mais leur fidélité à la grâce » (p. 185).

Sainte Marguerite-Marie entra dans le mystère de l'amour de Dieu et du Sacré-Cœur par grâce : « Jésus conquiert l'âme et la personnalité de sainte Marguerite-Marie en faisant naître en elle une attraction puissante et irrésistible vers l'Eucharistie et l'amour de l'oraison » (p. 62). Elle y demeure poussée par son désir de souffrir pour expier avec le Christ, se consacrant dans l'amour à son règne. Elle veut retrouver la pureté de l'amour. Et ainsi elle est le témoin de la miséricorde de Dieu et du Cœur de Jésus en face de la misère de l'homme (pp. 94, 150, 151, 156, etc.).

Consacrée à la Justice et à l'Amour de Dieu, elle est la sainte de la réparation et du don de soi. « L'univers de l'amour demeure l'univers de la souffrance : aimer c'est souffrir et souffrir c'est aimer » (p. 141). Elle est en même temps la sainte dont l'âme se refait dans le silence de l'oraison. De la grâce initiale à laquelle Jésus l'a appelée jusqu'à la consommation de sa vie consacrée, l'oraison est la source de son amour. C'est l'oraison qui fait les saints et les victimes de l'amour. Elle devient

ainsi « maîtresse d'oraison ». Elle nous en révèle les conditions : le silence (p. 196), la mise en présence de Jésus, l'identification à Jésus, l'offrande au Père de l'oraison de Jésus (III[e] partie, ch. III). Telle est son oraison et sa méthode, qui n'en suppose aucune : se tenir immobile et en silence devant le Saint-Sacrement. L'oraison, « échange d'amour » (p. 200).

A notre temps inquiet du vide spirituel où il se sent, assoiffé d'un bonheur qui le fuit, cherchant l'unité des hommes dans la paix, la sainte de Paray lui dit, à travers les pages de P. B., que ses aspirations ne seront comblées qu'en se perdant dans l'amour réparateur du Cœur de Jésus.

Bernard PIAULT.

Régis Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard.* Nouvelle édition. Coll « Les idées et la vie », Paris, A. Fayard, 1958, 19,5 × 14,5, 288 p.

La « nouvelle édition » de ce beau livre sera la bienvenue. Il a paru en 1946 aux éditions « Fontenelle » sous le titre : « Introduction à Kierkegaard » : voir le compte rendu dans l'*Année théologique*, VIII, 1947, p. 103-105 ; J.-P. Godard y montre bien comment la première moitié, consacrée à la bibliographie et à l'âme de Kierkegaard, éclaire la seconde moitié (p. 123-276) qui étudie la « philosophie » si personnelle du penseur danois. Rien n'est changé dans l'exposé, mais les nombreuses citations des œuvres de Kierkegaard qui étaient données en note, ont été incorporées au texte.

F.-J. T.

De la connaissance de Dieu. Recherches de philosophie, III-IV, 1958 ; Desclée de Brouwer, Paris.

L'ouvrage comporte deux parties. La première considère la connaissance de Dieu en rapport avec certains aspects de la mentalité moderne. — Un dialogue entre J.-M. LE BLOND et Gabriel MARCEL soulève le problème de la *causalité*, comme moyen d'atteindre Dieu en philosophie. M. Lebon, grâce à la théorie thomiste de l'analogie, montre clairement la restriction subie par cette notion chez les savants modernes et le sens métaphysique profond qu'elle doit garder en s'appliquant à Dieu. G. Marcel, dans la perspective phénoménologique de l'existentialisme, la déclare pourtant inopérante pour résoudre les vrais problèmes de nos rapports personnels avec Dieu (par ex. celui du mal), et il recourt pour cela aux catégories du *don* et surtout de la *générosité*. — D. DUBARLE, en une étude importante (p. 35-112) confronte *Pensée scientifique et Preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, pour chercher l'origine des résistances si vives de l'esprit moderne à accepter cette preuve. Il en voit la meilleure expression dans les cinq voies thomistes et il montre comment leur présentation s'appuie implicitement sur une vision de l'univers conforme à la physique d'Aristote : laquelle, universellement estimée au XIII[e] siècle comme exprimant les derniers progrès des sciences, est totalement transformée depuis Galilée et Newton. De là une série de malentendus sur le sens et la valeur des principes invoqués, qui suscitent chez les penseurs formés aux méthodes de la « science » des réflexes d'opposition : réflexe *empirique* qui juge inaccessible toute réalité au-delà du phénomène scientifique ; réflexe *nominaliste* qui ne voit dans les notions métaphysiques que verbalisme vide de sens ; réflexe *matérialiste* qui pour expliquer un effet physique veut une cause physique et non transcendante ; réflexe du *progrès* qui fait confiance à la science pour trouver un jour la cause explicative capable de remplacer Dieu (cf. p. 98-100). On voit par cet exemple la pénétration clairvoyante de l'A. qui conclut à la nécessité d'une adaptation pour la philosophie traditionnelle,

dont la valeur est incontestable, si l'on veut se faire comprendre et conduire les penseurs modernes à la conviction rationnelle que « Dieu existe » : Excellente conclusion qui suggère un bon programme de réforme ; celui-ci reste pourtant général et pourrait être précisé. Par ex., p. 55, l'A. analysant la première voie, constate que le principe « Omne quod movetur ab alio movetur » contredit le principe scientifique de la *conservation de l'énergie* et il demande une doctrine de l'acte et la puissance désolidarisée de ce principe pour s'accorder avec la *pensée scientifique* du mouvement. Une telle dissociation me paraît bien difficile. Il me semble plutôt comme je l'ai montré (cf. F.-J. THONNARD, *Précis de philosophie en harmonie avec les sciences modernes*, p. 383-392 (nº 330-340) qu'il suffit d'analyser patiemment les faits *authentiques* qui fondent les lois scientifiques en les interprétant à la lumière des grands principes aristotélico-thomistes toujours valables pour dissoudre les malentendus et trouver les formules en plein accord avec les exigences des savants. Mais l'étude de D. Dubarle montre bien l'urgence et l'utilité d'un tel travail. — Pour finir cette première partie, P. COLIN (*Bergson et l'absolu*, p. 113-124) et R. VERNEAUX (*L'athéologie mystique de G. Bataille*, p. 126-160) examine l'approche de Dieu par la mystique en ces deux modernes qui font appel l'un et l'autre aux mystiques catholiques, mais en sens inverse : G. Bataille vide cette expérience de Dieu de tout contenu ; il veut une mystique *athée* ne conservant que la pure expérience de l'extase qu'il se prétend capable de réaliser par ses efforts psychologiques, mais dont le terme est la nuit de l'esprit et la perte totale du moi. R. Verneau expose ces théories échevelées, fort objectivement et, tout en en soulignant l'inconsistante absurdité, il y décèle encore quelques aspects instructifs, par ex. la parenté qu'on y voit entre la mystique et le scepticisme vécu logiquement jusqu'au bout : même suppression totale d'activité intellectuelle, mais l'un devant la richesse transcendante de Dieu, l'autre devant le pur néant ! — Tout autre est l'attitude de Bergson où P. Colin, s'inspirant d'une thèse de J. Delhomme : *Vie et conscience de la vie : Essai sur Bergson* (1954) souligne plusieurs aspects de la vie spirituelle selon Bergson qui rejoignent les meilleures intuitions des existentialistes : ce qui rend son témoignage toujours actuel et valable, malgré ses limites.

La IIe partie de l'ouvrage prend le problème en soi ; et commence par quelques recherches historiques, dues à des spécialistes, sur la connaissance de Dieu chez Plotin. saint Anselme, Hugues de Saint-Victor et Malebranche. Jean TROUILLARD, synthétisant ici des analyses développées ailleurs montre (*Contemplation et unité selon Plotin*, p. 161-176) l'originalité, la richesse et aussi le paradoxe de cette notion de contemplation où Plotin exprime notre salut, le but où nous tendons, comme constituant le fond même de notre être spirituel. Nous sommes sauvés en émanant de l'Un ; le tout est de nous en rendre compte en rejoignant notre principe dans l'extase ; et la contemplation, acte propre du « Noûs » est le chemin qui nous conduit à ce but, non en nous révélant aucune chose nouvelle, mais en nous faisant voir autrement les mêmes vérités. Il y a là une synthèse originale de l'intellectualisme le plus radical avec une attitude morale religieuse et mystique. L'A. a très bien saisi les nuances de cette pensée déconcertante ; il s'en tient à Plotin : il ne fait, p. 172, qu'une allusion indirecte à saint Augustin qui, pourtant, grâce à sa foi, donnera à ce mysticisme, un équilibre plus assuré. — P. ROUSSEAU, dans ses « *Notes sur la connaissance de Dieu selon saint Anselme* » (p. 177-186) montre le penseur du XIe siècle très proche de nous. En définissant par la « rectitude » soit la vérité, soit la liberté, c'est à Dieu que pense saint Anselme : c'est Dieu qu'il médite « à l'intérieur de sa foi », se tenant devant lui comme devant un objet privilégié avec le désir de le « comprendre » : et « son raisonnement » dans le *Proslogion* semble être moins une preuve qui passerait de l'idée à l'existence de Dieu qu'une affirmation intuitive de la présence réelle du Dieu vivant à sa pensée : « existence (de Dieu) telle qu'elle ne peut pas ne pas être pensée » (p. 183) ; ce qui rapprocherait le « mode

de réfléchir » anselmien de certaines formes très modernes comme la réduction phénoménologique de Husserl. — R. ROQUES, dans la ligne de ses ouvrages sur Denys l'Aréopagite, nous donne : « *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'* « *In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii* » *de Hugues de Saint-Victor.* » Il montre la valeur du commentaire de Hugues qui a su relever les lignes maîtresses de son auteur tout en gardant sa personnalité ; car, plus franchement que Denys, il reconnaît la légitimité du travail rationnel pour connaître Dieu tel que l'Écriture nous le révèle. Il donne aussi plus d'importance à l'aspect moral et surtout au rôle de l'amour dans la contemplation ; et ainsi il insère des éléments non négligeables d'augustinisme dans la mystique dionysienne. Cette influence d'Augustin reste en dehors de la présente étude ; mais elle est signalée, p. 209, 231-232 (à propos de l'Eucharistie) et 266 (Conclusion). — Martial GUÉROULT reprend d'après les textes, l'étude de la *Connaissance de Dieu chez Malebranche* (p. 267-306). Il en résulte que la théorie du philosophe oratorien est un essai d'interprétation par l'idée claire de Descartes (qui relève de la pure raison par son évidence même) de la méthode augustinienne « Fides quaerens intellectum ». On comprend dès lors les multiples interprétations qu'on en a données (cf. Bibliographie, p. 305-306, n. 2) suivant qu'on insiste sur le souci de rester fidèle à la foi chez ce prêtre catholique ; ou sur la logique de son cartésianisme. L'A. suit dans les textes de Malebranche cette logique puissante qui unifie pleinement tout ce que nous savons de Dieu, par la Révélation comme par la raison ; car les mystères de la foi prennent spontanément leur place dans cette vaste synthèse. C'est dans le Verbe, Envoyé du Père, que nous voyons l'idée d'Infini, qui est la définition même de Dieu ; mais le péché originel nous empêche d'y lire clairement, comme le faisait Adam au Paradis, l'efficacité exclusive et souveraine de Dieu et ses rapports avec nous : c'est l'Incarnation qui désormais proportionne Dieu à notre savoir dominé par les sens ; mais la foi qui en résulte se sert d' « images anthropologiques ». Pour retrouver la sagesse, devenir parfait comme notre Père céleste, selon l'ordre de Jésus, il faut surmonter et purifier la foi par l'intelligence qui seule, grâce aux idées claires des attributs divins, nous donne une vue de Dieu source de vraie charité et d'une morale digne de l'Évangile. — Une telle solution semble bien soumettre la foi à la raison : l'A. signale l'objection venant d'Arnauld et les rectifications pleinement catholiques de Malebranche (cf. n. 20, p. 294-296) ; mais il conclut d'après les textes que Malebranche est resté fidèle à sa doctrine essentielle où c'est la raison seule qui donne la vraie connaissance de Dieu. Cette conclusion semble bien établie ; mais il faut ajouter que cette interprétation cartésienne du « Fides quaerens intellectum » conduit logiquement à l'hérésie rationnaliste, parce qu'elle donne indûment à l'idée claire le privilège de la « vision béatifique » : ce qu'évitait pleinement la psychologie d'Augustin et après lui, de saint Anselme et de saint Thomas. Entre foi et raison, l'harmonie et l'entr'aide fait place ici à l'hostilité.

L'ouvrage s'achève par deux excellentes études : d'abord celle de R. VERNEAUX sur *L'expérience mystique et la philosophie* (p. 307-364). Complétant une remarque donnée à propos de la mystique de Bataille, p. 149-150, l'A. démontre par l'examen méthodique et approfondi des témoignages de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, que l'expérience mystique authentique ne peut dispenser le philosophe de prouver l'existence de Dieu car elle se développe tout entière dans la foi ; et l'en séparer pour baser sur elle une preuve rationnelle, comme l'a essayé Bergson, c'est la supprimer (p. 367). — De son côté, M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS montre d'après les principes thomistes que « *L'intelligence humaine atteint la plénitude de sa perfection dans la connaissance de Dieu* » (p. 365-398). Ayant distingué trois types de connaissance qu'il appelle noétique, pneumatique, logique, fondée sur l'abstraction, l'intuition, le raisonnement, il les retrouve tous trois dans la connaissance de Dieu, par la foi comme par la raison. Mais la preuve métaphysique « que Dieu existe »

est pleine de difficultés parce qu'elle est un raisonnement (aspect *logique*) qui unit deux prémisses dont l'une (omne quod movetur ab alio movetur) relève de l'esprit *noétique ;* et l'autre (le moteur immobile existe par soi), de l'esprit *pneumatique.* Or la foi en affirmant l'existence de cet Etre dont l'essence est d'exister, facilite cette synthèse des trois aspects et aide à saisir pleinement l'évidence de la preuve. De plus par son caractère théologal, elle nous fait participer à l'intellection même de Dieu où se réalise au suprême degré la synthèse des trois types de connaissance. — Étude originale et profonde qui justifie à sa manière la méthode du « Crede ut intelligas » et peut en tout cas contribuer à bien l'entendre. — Deux notes d'actualité cloturent cet ouvrage si riche de doctrine. P. Colin relève dans le tome XIX de l'Encyclopédie française de Larousse le rôle, de la « *Phénoménologie dans la connaissance de Dieu* » ; et M. de Gandillac dit un mot de la « *Coexistence pacifique et véritable paix* » à propos de l'édition des œuvres de Nicolas de Cuse *(De pace Fidei)* par R. Klibanski et H. Bascour, University of London, 1956.

F.-J. Thonnard, A.A.

J.-P. Blanchard, *Méthode et principes du P. Teilhard de Chardin,* collection « La Colombelle », 4, Paris, La Colombe, 1961, 19 × 12, 196 p.

Voici une réflexion pleine de nuances qui s'aide d'une sympathie éclairante pour interpréter l'œuvre du P. Teilhard de Chardin. Celui-ci, sans la dégager explicitement, use d'une *méthode nouvelle* pour atteindre la pleine vérité, méthode fondée sur deux grands *principes :* la loi d'unité de l'univers et celle de l'unité correspondante de l'esprit humain en son triple domaine, religion, philosophie, sciences. En étudiant l'humanité en paléontologie avec une compétence scientifique que nul ne lui conteste, le P. Teilhard constate dans la loi d'évolution de l'univers une direction qui éclaire la destinée des personnes et des sociétés humaines, en allant vers un but qui dépasse la science positive et atteint même, à travers le domaine de la philosophie, celui de la Révélation : La marche vers le « point Oméga » qui commence dès la « prévie » dans l'évolution du monde physique, ne s'achève pleinement dans la Noosphère propre à l'homme que dans le mystère de l'Incarnation : car dans le Christ, dit saint Paul, « toutes choses ont leur consistance » (*Col.*, I, 17 ; cf. p. 132) ; et par conséquent aussi, dans l'unité du Corps mystique du Christ qui est l'Église catholique. B. a fort bien dégagé cette méthode générale qui s'achève en apologétique. A son avis, elle suppose nécessairement entre la science moderne et la foi catholique l'intermédiaire de la philosophie ou métaphysique chrétienne. Le P. Teilhard s'en défend parce qu'il veut rester « savant » pour garder contact avec tant de « savants modernes » irréligieux, qu'il désire, en véritable apôtre, convertir à la foi catholique, seule « vraie voie du salut » (*Cité de Dieu*, X, 32, B.A., 34, 547-559). De fait, selon B., sa méthode reste toujours scientifique, valable pour tout savant de bonne foi ; mais elle s'applique à des problèmes qui relèvent non seulement des sciences, mais soit de la philosophie, soit de la religion révélée. Par là, le P. Teilhard remet en cause notre théorie de la connaissance ; car il s'appuie sur des principes que les faits démontrent avec autant de force que les meilleures lois de la science moderne. B. reprend cette démonstration de la loi d'unité de notre esprit : il la met au point par la notion d'analogie sous ses diverses formes (proportionnalité, attribution propre ou métaphorique), éclairant sans cesse son analyse par des exemples concrets et précis qui rendent accessible à tous sa pensée. Car il n'impose pas ses conclusions : il nous aide à en chercher et à en découvrir avec lui la vérité. Chemin faisant, il redresse bien des interprétations contestables, dissipant les confusions pour retenir ce qui est vrai, et se trouve d'accord avec les assertions

bien comprises du P. Teilhard. Sa conclusion est ferme en sa complexité : la méthode teilhardienne possède de soi une vraie valeur probante : elle respecte le domaine propre à chacun, savant, philosophe, chrétien, mais elle se fonde avec raison sur l'interférence vitale des démarches de notre unique esprit en ses diverses activités, si bien que toute vérité affirmée ou niée dans un ordre doit retentir sur tous les autres ordres : en un sens, dira B. avec une pointe de paradoxe, un théorème mathématique deviendrait « une vérité éminemment chrétienne » (p. 134). — Mais on ne peut que signaler la richesse et la variété des suggestions, pondérées et délicatement nuancées de cette étude générale, une des meilleures à mon avis, parue ces derniers temps, pour répondre à la question : « Qu'y a-t-il de bon chez le P. Teilhard ? » B. ne nie pas les détails moins clairs, les applications hasardées, les formules équivoques qui pourraient même « être condamnées par l'Autorité religieuse » (p. 184) ; mais il juge objectivement du point de vue de la philosophie chrétienne non seulement de saint Thomas, mais de saint Bonaventure et de saint Augustin (cf. p. 43-45 et 51-52) et montre excellemment la justesse des grandes vues du P. Teilhard et la valeur d'une apologétique qui couronne chez lui une autorité scientifique incontestée.

F.-J. THONNARD.

Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, « Le Signe », Paris, Arthème Fayard, 1960, 19 × 14, 264 p.

Malgré les apparences, ce nouvel ouvrage d'E. Gilson n'est pas une autobiographie : en racontant avec son art et sa verve habituelle « l'aventure » d'un catholique convaincu qui, formé à la philosophie selon la méthode toute laïque de l'Université de France, cherche en vue de son enseignement à donner un sens précis à la notion de théologie et n'a trouvé la solution du problème que « trop tard pour qu'elle puisse encore lui servir », G. nous offre bien un tableau très vivant d'une tranche d'histoire doctrinale du XIX-XX^e^ siècle, mais les personnages qu'il fait si bien revivre : Bergson, Durkheim, Laberthonnière, Sertillanges, Maurras, Maritain et tant d'autres, sont choisis en vue d'une thèse et n'interviennent qu'au moment voulu par la démonstration. Nous insisterons ici sur cet aspect doctrinal qui reprend et approfondit encore le problème de la philosophie chrétienne dont nous avons déjà parlé : cf. *Augustinisme et thomisme comme Philosophies chrétiennes*, dans *Revue des études august.*, VI, 1960, p. 255-258 ; et compte rendu de E. GILSON, *Introduction à la Philosophie chrétienne*, *ibid.*, p. 297-299.

Après avoir rappelé sa formation chrétienne sérieuse et solide dans l'Église catholique, G. décrit comme en contraste le libéralisme absolu des maîtres à penser de l'Université entre 1900 et 1914 ; par peur de manquer à la neutralité, ils s'interdisaient tout enseignement sur Dieu, l'âme et sa destinée. Ils nous laissaient, dit G., « le soin de chercher nous-mêmes notre nourriture spirituelle et de reconquérir seuls ce que nous aurions dû recevoir comme notre juste part d'héritage » (p. 48) ; et il conclut *(ibid.)* que la Sorbonne « nous a toujours inculqué avec l'amour du travail bien fait le respect absolu de la vérité » et « là même où elle ne l'enseignait pas, elle nous laissait libre de la dire » : sans mettre en doute ce bel éloge, il est néanmoins permis de regretter beaucoup plus que ne le fait ici G., une neutralité si paradoxale, si pleine de danger pour l'étudiant catholique. — Mais le vrai problème se révéla quand G., professeur de philosophie dans l'enseignement officiel, entra en contact avec plusieurs prêtres catholiques, comme l'abbé Paulet, professeur de philosophie au Grand Séminaire d'Issy, bergsonien convaincu, et le P. Laberthonnière, anti-thomiste plus convaincu encore, dont les idées furent condamnées par l'Église malgré la sincérité évidente de leur vie chrétienne. Les milieux universitaires mirent

spontanément cette condamnation en rapport avec une brochure de Laberthonnière contre Maurras, dont la politique était défendue alors par beaucoup de catholiques, et avec la condamnation du Sillon par saint Pie X en 1907. Certes, au point de vue religieux, G. apprécie très justement la valeur de ces actes et les approuve pleinement. Mais il montre qu'ils posèrent alors au philosophe catholique un grave problème : comment des prêtres si sincèrement zélés, ouverts par ailleurs à la mentalité des penseurs modernes, manquaient-ils ainsi à l'orthodoxie catholique ? La condamnation par ces mêmes prêtres de saint Thomas, si chaudement approuvé par l'Église, lui paraissait tout aussi paradoxale : c'est ce qu'il appelle « le désordre philosophique » de la crise moderniste. Pour résoudre le problème, il fallait se mettre à la recherche de la vraie « théologie » ; mais en celle-ci régnait un désordre non moins grave : les apologètes catholiques, pour mieux réagir contre le Traditionalisme condamné au XIX^e siècle, estimaient impossible de *croire* une vérité démontrée par la raison, telle que l'existence de Dieu ; tandis que les philosophes catholiques de l'Université, malgré leur ignorance totale de la science théologique s'estimaient capables de dirimer les problèmes de la foi, au risque de se faire condamner par l'Autorité religieuse, gardienne de cette foi. Ici, G. fait ressortir la valeur exceptionnelle du catéchisme appris en sa jeunesse : « d'une précision et d'une concision parfaite » offrant « une théologie en comprimés » qui « suffisait au viatique de toute une vie » (p. 74) et les critiques qu'il adresse, p. 76-82, à certaines adaptations actuelles qui risquent de remplacer les certitudes de la foi par une pseudo-philosophie inaccessible aux enfants, méritent à mon avis, la plus sérieuse attention. Mais ce n'est là qu'un incident (fort intéressant comme bien d'autres en ce livre) qui reste secondaire dans la thèse : l'essentiel est ce trésor d'infaillibles vérités donné par la foi au philosophe chrétien, fût-il agrégé d'Université laïque, trésor où puisait à pleine main la philosophie scolastique. G. raconte comment il fit cette découverte qui renversait le préjugé régnant sur la « nuit philosophique du Moyen Age » dissipée par Descartes. Il en était imbu comme ses maîtres ; mais en se documentant en vue de sa thèse sur Descartes et la Scolastique (parue en 1913 sous le titre : *La liberté chez Descartes et la Théologie*), il dut constater au Moyen Age une authentique philosophie qu'il étudia d'abord chez saint Thomas (d'où *Le Thomisme*, 1re édition, 1919) puis chez saint Bonaventure (*La philosophie de S. Bonaventure*, 1924). L'histoire pleine d'humour des critiques contradictoires que suscitèrent ces essais conduit G. au cœur de sa doctrine. Il retrouve dans la Somme de S. Thomas la vraie notion de théologie capable, au titre de « participation à la science divine » (p. 113) d'unifier toutes les sciences humaines en les assumant en son œuvre propre. « Le théologien comme théologien ne fait pas de philosophie..., mais il en use, et s'il ne trouve pas toute faite celle dont il a besoin, il la produit afin de pouvoir en user » (p. 115). Ainsi sans doute S. Thomas créa-t-il la *philosophie thomiste* en choisissant pour cela la technique aristotélicienne. Mais ici, p. 116-118, G. insiste sur la *théologie* comme principe d'unité et il la présente capable d'unifier à la fois plusieurs philosophies, comme fit saint Thomas en convoquant ensemble « Platon, Aristote, Plotin, Boèce, Avicenne, Averroès et tant d'autres » (p. 117), invitant toutes ces doctrines à s'achever en se surpassant dans la même vérité infaillible possédée par la foi. « Chaque philosophe ne suit qu'une voie mais la théologie de S. Thomas en voit cinq, jalonnant la route qui conduit vers Je Suis, le sommet d'où lui-même observe leurs efforts et les juge » (p. 118). Vue centrale excellente, excellemment décrite, mais qui pour moi suscite une question : cette unification par la *théologie* se fait-elle d'abord dans la *philosophie thomiste* qui serait l'unique philosophie chrétienne ; ou respecte-t-elle si bien la nature propre des philosophies dont elle use, qu'à côté du thomisme il y ait d'autres philosophies chrétiennes possibles et vraies, comme l'augustinisme ou le blondélisme, selon le P. Hayen ? G. ne répondra clairement que plus loin : il conclut ici : « Heureuses philosophies païennes (au pluriel) qu'une

théologie tutélaire a conduites au-delà du terme de leur course ! » (p. 119). Ce qui est clair par la suite immédiate, c'est que G., ouvert à la métaphysique par Bergson, aurait souhaité voir un théologien « métamorphoser la philosophie nouvelle à la lumière du thomisme ». Il juge l'entreprise légitime après *Les deux sources*... « où Bergson lui-même franchissait ouvertement la frontière qui délimite les deux territoires et, de celui de la philosophie, entrait dans celui de la religion » (p. 125) et il déplore que la vraie sagesse théologique ait alors fait défaut. Bergson, dit-il, nous offrait au début du XX^e^ siècle une métaphysique nouvelle purement rationnelle et en ce sens païenne à souhait comme celle d'Aristote, sans aucune attache à aucune religion, mais en plein accord avec les sciences modernes, et qui, sur leur propre terrain, en appliquant leur propre méthode fondée sur les faits rigoureusement observés, renversait les objections du kantisme, du phénoménisme, du positivisme, de l'idéalisme qui barraient à l'esprit moderne la route des vérités métaphysiques, ouvrant du même coup au philosophe chrétien la porte pour retrouver « rationnellement » de précieuses vérités de foi sur l'esprit, la liberté, l'âme immortelle et même Dieu créateur. La métaphysique thomiste de l' « Esse subsistens » bien comprise, était capable d'assumer la vérité de l' « Élan vital » mais les thomistes eux-mêmes avaient oublié le sens de leur sagesse : « Le nouvel Aristote n'a pas trouvé son saint Thomas d'Aquin » (p. 161) ; il n'a trouvé que les condamnations sévères de la théologie, très légitimes au point de vue de la foi, mais négatives dans l'ordre philosophique. Sa revanche a été de conduire certains philosophes catholiques (et d'abord É. G.) à retrouver le vrai sens du thomisme et par là même celui de la philosophie chrétienne. Il faut lire et méditer le chapitre savoureux (ch. IX, p. 191-216) où G. raconte sa découverte de cette forme de pensée si controversée et pourtant clairement proposée dès 1879 par Léon XIII ; il termine par cette définition qui devrait faire l'unanimité du moins chez les catholiques : « Telle qu'elle résulte de l'encyclique *Aeterni Patris*, la philosophie chrétienne est donc l'usage que le chrétien fait de la spéculation philosophique dans son effort pour conquérir l'intelligence de sa foi, tant dans les matières accessibles à la raison naturelle que dans celles qui la dépassent » (p. 216). Cette philosophie chrétienne, ajoute-t-il, c'est par excellence le thomisme, et de ce choix il donne deux excellentes raisons : son principe fondamental est assez large pour accueillir toutes les autres vérités et respecter toutes les autres philosophies en ce qu'elles ont de vrai ; de plus, c'est la philosophie officiellement choisie depuis Léon XIII par l'autorité de l'Église comme étant le meilleur interprète de sa doctrine infaillible ; et G. souligne la force de cette deuxième raison, p. 226-228 et 253. C'est pourquoi l'avenir de la philosophie chrétienne se confond avec celui du thomisme. G. y reconnaît la nécessité d'un progrès pour résoudre les nouveaux problèmes qui surgissent, à condition de garder intacte la lumière du principe unificateur thomiste ; il concède même la possibilité d'approfondir celui-ci ; mais, donnant un témoignage personnel : « une longue réflexion, dit-il, sur sa vérité m'y fait voir une lumière telle qu'elle s'annonce d'avance capable d'absorber toute autre lumière » (p. 255) : elle lui semble participer, dans sa valeur comme dans sa durée, de la foi catholique dont elle procède comme métaphysique chrétienne. Ce beau témoignage est d'ailleurs tempéré de multiples nuances qui, en le précisant, en rehaussent encore le prix. — Mais la pensée en ce livre est partout si riche et si féconde qu'elle suscite trop de réflexions pour qu'on puisse les relever toutes. N'en citons que deux ou trois plus importantes. En exposant « le cas Bergson », B. reproche aux philosophes scolastiques qui le combattirent « dans les années 1900 », de rester « obstinément » (p. 146) attachés à la physique désuète d'Aristote, n'amendant que les aspects philosophiques directement opposés à la foi : « cette vue scientifique et philosophique du monde, dit-il, s'est perpétuée dans la néo-scolastique, et c'est elle que les adversaires chrétiens de Bergson lui opposaient encore lorsque au maximum de sa virulence le mouvement

moderniste fut condamné en 1907 » (p. 144). Ce reproche n'est-il pas injuste ? Il l'est en tout cas pour la « néo-scolastique » si remarquable de l'Université de Louvain dirigée à cette époque même par D. Mercier. Celui-ci, il est vrai, n'approfondit pas le bergsonisme, mais il fit mieux et, sans doute, mieux que Bergson, il sut se mettre au point de vue de Kant pour redresser efficacement sa critériologie et sut s'appuyer sur le progrès des sciences modernes pour susciter un fécond mouvement de psychologie expérimentale d'esprit thomiste. — De même p. 233-234, en voyant l'occasion d'un progrès pour la philosophie chrétienne dans l'apparition d'une nouvelle « explication scientifique » du monde, comme est la physique nucléaire actuelle, comparable en cela à la révolution scientifique suscitée au temps de saint Thomas par l'apparition du système d'Aristote ; G. néglige la différence radicale si bien mise en lumière par J. Maritain, entre la conception de l'ancienne « science » et celle de notre science positive physico-mathématique : n'y aurait-il pas là, cependant des motifs très valables pour que la philosophie chrétienne d'aujourd'hui se désolidarise de ces révolutions scientifiques bien plus que saint Thomas ne pouvait le faire devant l'invasion de l'aristotélisme ? — Mais G. a totalement raison de rattacher la vérité philosophique à la solidité du donné relevé. Il demande au philosophe chrétien de choisir la foi comme son guide infaillible (p. 250). Au même sens où saint Augustin a dit : « Dilige et quod vis, fac ! » saint Thomas nous dit : Crois, et pense tout ce que tu veux ! car nos réflexions ainsi polarisées ne peuvent que dire la vérité (p. 221). La méthode pour comprendre le thomisme ne peut plus être celle du pur philosophe, mais du théologien (p. 238). Il s'agit de partir de la foi pour remonter vers sa source, vers la lumière divine qui en fera mieux *voir* la vérité. C'est ainsi « que s'acquiert et se parfait l'art d'être thomiste : philosopher comme un chrétien seul peut le faire, *dans la foi* » (p. 232). On est frappé de voir ainsi présenté comme propre au thomisme en tant que *philosophie* chrétienne, ce qui définit la méthode même de saint Augustin en toute son œuvre, philosophique et théologique. Ne faut-il pas conclure que l'idéal ainsi présenté au philosophe chrétien est d'unir même en philosophie ces deux génies, Augustin et Thomas, dont l'accord est déjà si bien réalisé en théologie ?

François-Joseph THONNARD.

François D'Hautefeuille, *Les problèmes éternels de la Métaphysique.* Coll « Investigations », 11, Paris, La Colombe, 1961, 21 × 13,5, 128 p.

Il y a des avantages et aussi des dangers à se proposer, comme fait l'auteur, de présenter « une métaphysique sans épines » (p. 9) accessible au lecteur cultivé mais non initié (ni même suffisamment exercé) aux techniques propres de la métaphysique sérieuse. L'avantage est de se faire mieux comprendre et de présenter en un nombre de pages réduit une vue d'ensemble complète des plus graves problèmes : le sens de l'univers et de Dieu son Créateur, l'homme, sa destinée, sa liberté, son âme immortelle, en donnant à tous une solution acceptable, y compris au problème du mal (le ch. IX qui s'y efforce est fort bon) : c'est le réel avantage de ce livre. — Mais il n'aurait pas fallu concéder que « le sens commun n'est pas compétent en métaphysique » (p. 27). L'A. a commis là une grave inconséquence : s'il voulait voir ses conclusions bien accueillies par tout lecteur cultivé, il devait au contraire respecter et justifier pleinement toutes les exigences du « sens commun », du moins en le comprenant comme le « bon sens » sur lequel se fonde toute vie humaine consciente d'elle-même et digne de l'intelligence spirituelle dont Dieu l'a dotée. Or, dans le problème fondamental de la métaphysique : « Qu'est-ce que l'être et l'existence ? » l'A. sacrifie le bon sens et se rallie à une forme d'idéalisme, modérée certes, distinguée avec soin du « solipsisme » (p. 29-30) et le moins possible

révolutionnaire (elle garde, comme Leibniz, la réalité des autres êtres sous forme de conscience, claire chez nous, endormie dans les plantes et les minéraux) ; mais qui n'en déclare pas moins le réalisme thomiste une illusion fondée sur « une confusion grossière » (p. 27) à laquelle M. Gilson lui-même, malgré sa sagacité, n'aurait pas échappé (p. 29). L'*être*, pour l'A., ce qui « existe » vraiment, c'est ce que l'intelligence perçoit dans son intuition fondamentale : une pensée, un fait de conscience (p. 25) ; les objets matériels ne sont pas des réalités, mais des perceptions (p. 26) !... Je ne reprocherai pas à l'A. de donner comme seule preuve de son opinion des affirmations qui expriment sa conviction sans la démontrer méthodiquement, puisqu'il a décidé d'éviter ces démonstrations trop techniques : mais bien de n'avoir pas en ceci respecté les convictions spontanées du *bon sens* qui répugnera toujours à donner une conscience (fût-elle endormie) aux roches et aux arbres pour leur assurer l'*existence* par ailleurs bien évidente ! Et pour plus ample rectification je renvoie l'A. à mon *Précis de philosophie en harmonie avec les sciences modernes* (Tournai, Desclée, 1950) spécialement p. 1151-1164, où, sans exclure les démonstrations un peu techniques, mais en gardant le souci d'être compris par tout lecteur cultivé, j'ai justifié le réalisme thomiste, non sans répondre à toutes les objections de l'idéalisme leibnizien.

F.-J. Thonnard.

TABLE GÉNÉRALE

Volume VII - 1961

Articles

BERROUARD M.-F., O.P. : « Similitudo » et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XCVIII, 2-10, de saint Augustin p. 321-337

BLUMENBERG Hans : Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde ..... p. 35-70

DE LA PEZA Edgardo, S.J. : El significado de « cor » en san Agustin.... p. 339-368

DUCHROW Ulrich : « Signum » und « superbia » beim jungen Augustin (386-390) ..... p. 369-372

LEFF Gordon : Gregory of Rimini : a fourteenth-century Augustinian . p. 153-170

MASSAUT Jean-Pierre : Humaniste ou augustinien ? Le carme Léon de Saint-Jean et l'Antiquité classique ..... p. 373-388

RIES Julien : La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens.... p. 231-243

SAGE Athanase, A.A. : De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce ..... p. 17-34

SAGE Athanase, A.A. : Les deux temps de grâce ..... p. 209-230

SOMERS H., S.J. : La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image ..... p. 1-15

SOMERS H., S.J. : Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne p. 105-125

TAJO Maria : Un confronto tra s. Ambrogio e s. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico dei Cantici ..... p. 127-151

Notes

BOUISSOU Guilhem, A.A. : Sero te amavi (*Confessions*, X, XXVII, 38) .. p. 247-249

DE VEER Albert C., A.A. : A propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milev ..... p. 389-391

MADEC Goulven, A.A. : Ex tua castitate (*Confessions*, IV, II, 3) — Adulescens... ualde castus (*ibid.*, IV, III, 6) ..... p. 245-247

THONNARD F.-J., A.A. : Sur le péché dans saint Augustin ..... p. 250-251

THONNARD F.-J., A.A. : Philosophie et religions ..... p. 252-254

Bibliographie

Bulletin augustinien pour 1958 ..... p. 71-97 ; 171-202 ; 255-317
Comptes rendus bibliographiques ..... p. 203-207 ; 392-409

Chroniques

..... p. 98 ; 318-320

Auteurs des livres recensés

Adam A. 180
Agaësse P. 290
Agterberg M. 296
Alcalá Galve A. 316
Alfonsi L. 86, 87
Allers R. 274
Alvarez Turienzo S. 288
Antonelli M. T. 273
Arbesmann R. 78, 186
Armas Gr. 285
Armstrong A. H. 266
Arns E. P. 83
Ayuso Marazuela T. 258

Bailleux E. 305
Bakhuizen van den Brink J. N. 300, 307
Barsoum L. 74
Bartolomei T. M. 268
Bastardas J. 74
Bates D. 186
Baudry L. 398
Bauer J. B. 294, 303
Bavaud G. 306
Belche J.-P. 257
Bernhart J. 255
Bigi Ch. 268
Billicsich Fr. 269
Blanco García V. 80
Blanchard J.-P. 404
Blanchard P. 206, 400
Blomme R. 394
Blumenkranz B. 178
Bober A. 258
Bocxe W. 305
Boese H. 393
Bolton W. F. 186
Boon R. 188
Boros L. 281
Boulangé J. 311
Bourke V. J. 75, 273
Bouwman G. 181
Boyer Ch. 267, 309
Bruch R. 302
Buisson L. 262
Bullet G. 311
Bury J. B. 195

Caba P. 273
Cabaniss A. 196
Cadier J. 201
Callahan J. Fr. 89
Camelot Th. 72, 80, 290, 311
Campelo M. M. 288
Canova E. 174
Capánaga V. 191, 197, 271, 274, 279, 283, 316
Casotti M. 78
Caturelli A. 282, 283
Cayré F. 265
Ceyssens L. 202
Chaix-Ruy J. 280, 281
Chenu M.-D. 286
Christophe P. 315
Cilleruelo L. 80, 175
Clark M. T. 276
Clarke T. E. 291
Clemens V. 71
Colin P. 402, 404
Congar Y. 299
Costa C. 75
Courcelle P. 82, 83, 90, 91, 177
Cousin P. 174
Coy A. 303
Crouse R. D. 315
Cuesta S. 281
Cushman R. 265

Dalezios A. 74
Daly C. B. 277
Dangoisse M. 96
D'Arçais G. F. 277
Da Silva L. C. 74
Daur K. D. 256
Davis H. H. 173
De Alcorta J. I. 273
De Bruyne D. 79
de Durand M.-M. 71
De Espinal M. 314
de Gandillac M. 404
Degl'Innocenti U. 269
d'Hautefeuille F. 408
de Labriolle P. 256
Del Estal J. M. 174, 175
Delhaye Ph. 203, 311, 395
Del Fueyo A. 76
Deman Th. 256
De Mendonca A. 275
Dempf A. 286
De Pina A. 74, 265
de Plinval G. 88, 179, 181
Derisi O. N. 198
de Santo Tomas J.-J. 72
De Soos M. B. 189
Diez del Corral L. 283
Di Napoli G. 279
Do Couto Oliveira A. 185
Doherty E. C. 317
Doignon J. 185
Domínguez Bordona J. 197
Dumas J.-L. 279
Dubarle D. 401
Dürig W. 192
Du Toit L. 85
Duval Y.-M. 179

Eckert K. 195
Egon Fr. 295
Egret M.-A. 316
Engels J. 194

Fabro C. 268
Faggiotto P. 267
Farmer H. 298
Favara G. 298
Favaro C. 314
Ferrater Mora J. 202
Fischer B. 78
Flicoteaux E. 316
Flórez R. 267, 270, 316
Folliet G. 175
Folz R. 197
Forest A. 287
Fourez L. 86
Fraipont J. 79
Frede H. J. 258
Fries A. 295
Frutos E. 269

Gacic P. 284
Gaeta Fr. 259
Gagnebin Ch. 73
Gantoy R. 299
García C. 283
García Luz 277
Garin E. 199
Garruccio E. 287
Gaudemet J. 259, 260

Garvey M. P. 255
Gendebien A. 76
Gennaro G. 293
Gibbon E. 195
Gilson E. 75, 405
Göber W. 259
Godefroy de St-Victor 203
Gómez Caffarena J. 279, 397
Graham A. 304
Gratseas G. 312
Gregory T. 199
Grill L. 197
Grollenberg L. 76
Gross J. 302
Grumel J. 80
Guérard des Lauriers M. L. 403
Guéroult M. 403
Guindon R. 88
Gutiérrez S. 295
Gutwenger E. 280
Guzzo A. 198

Hagendahl H. 190
Hardowirjono R. 299
Harl M. 392
Hatinguais J. 271
Hefele H. 73
Heimsoeth H. 266
Herz M. 258
Hessen J. 264
Hill E. 77
Hiltbrunner O. 191
Holl A. 289
Holstein G. 283
Honan D. J. 75
Hoste A. 197
Hubaux J. 176
Huber H. 313
Huisman H. 256

Ibeas B. 284
Imízcoz J. M. 292
Iriarte J. 202
Ishiwara K. 283

Jeauneau E. 196
Jeremias J. 306
Jolivet J. 196
Jolivet R. 401
Joseph-Arthur (Sister) 84
Jouassard G. 294
Journet Ch. 282, 306
Juraschek Fr. 189

Kähler E. 189
Kantorowicz E. H. 263
Keating G. 310
Kellogg A. L. 186
Kelly J. N. D. 288
Kötting B. 177
Kuiters R. 263
Kurfess A. M. 96

La Bonnardière A.-M. 184
Lacroix B. 86
Laín Entralgo P. 310
Lambot C. 76
Lau F. 300
Laurentin A. 292
Lazzarini R. 271
Le Blond J. M. 401
Leccisotti T. 198
Lécuyer J. 308
Leff G. 198
Legaz y Lacambra L. 283
Legrand A. 202
Lelen J. M. 255
Lietzmann H. 87, 285
Lohse B. 205, 291
López Martínez N. 181
Lovsky F. 314

Maccagnolo E. 269
Maertens G. 269
Mandouze A. 177
Marcel G. 401
Marchand G. 258
Marcus W. 300
Marec E. 180
Marrou H.-I. 182
Marrou J.-H. 81
Martin J. 96
Martindale C. C. 288
Martínez A. 80
Masini A. 72
Matsumoto M. 281
Mayaud J.-B. M. 309
Maxsein A. 273
Mazzeo J. A. 279
McGarry D. D. 287
McNamara M. A. 312
McQueen D. J. 193
Meseguer P. 278
Mesot J. 173
Metz R. 260
Möbus G. 284
Mohrmann Chr. 84, 188, 189, 190, 191
Monahan Gr. 75
Monsegú G. B. 282
Montesino A. 80
Morán J. 75
Mostaza Rodríguez A. 310
Muñoz Alonso A. 273, 277
Muñoz Vega P. 269
Musurillo H. 288
Muzio G. 279

Nagasawa N. 269
Nardi B. 278
Naud A. 395
Neunheuser B. 300
Nieda R. 275
Nordhues P. 301
Nugent M. R. 85
Nygren A. 256

O'Brien J. A. 195
O'Connor E. D. 294
Ohly Fr. 184
Oltra M. 290
O'Meara J. J. 81, 173
Oroz J. 191
Ozaeta J. M. 293

Palmer P. F. 309
Pannenberg W. 293
Paradisi B. 283
Pautrel R. 185
Payot G. 312
Pellegrino M. 87, 195, 298, 305
Pépin J. 92, 271
Perl C. 267
Perler O. 179
Perrini M. 71
Petzäll A. 312
Philipon M.-M. 291
Pinckaers S. 311
Pinell J. M. 306
Plamondon P. 272
Pontet M. 76
Pozzi G. 199, 200
Pozzo G. M. 278
Prélot M. 284
Prete S. 182
Proaño Gil V. 181
Proclus 393
Przywara E. 273, 288
Puech H.-Ch. 180

Quiles I. 274

Ramlot L. 76
Rasco y Bermúdez J. I. 277
Ratzinger J. 204
Recherches de Philosophie, III, 401
Reeves M. 198, 278
Reibstein E. 286
Rentsch D. 200
Renwart L. 306
Rey Altuna L. 278
Ribailler J. 197
Riber L. 74, 80
Ricci A. 274
Riedlinger H. 296
Rimoldi A. 298
Rivera A. 289
Robertson (Jr.) D. W. 78
Rodríguez P. 278
Rollero P. 174
Rondet H. 88, 185, 304, 308
Roth F. 202
Roques R. 403
Rousseau P. 402
Rozsály Fr. 266

Saint-Hilaire G. 315
Sagüés J. 302
Salac A. 200

Sánchez Ruiz V. 74
Sanchis D. 175
San Miguel Hevía J. 275
Santos J. Ol. 74
Sarti S. 276
Schelkle K. H. 290
Schevill F. 259
Schiavella G. 197
Schiel H. 73
Schmidt K. O. 274
Schneemelcher W. 71
Schökel L. A. 185
Scholz W. 291
Schuler B. 267
Schwarz W. 293
Seibel W. 301
Shipley D. C. 304
Siewerth G. 276
Simon M. 289
Sizoo A. 82
Skänland V. 194
Smits L. 201
Sodano A. R. 89
Solano J. 308
Solignac A. 91
Stazzone V. 73
Stenzel A. 187
Stiegler A. 314
Stoelen A. 196
Strothmann F. W. 75
Struik P. 76
Svoboda K. 278
Sweeney L. 266

Tavard G. H. 399
Taylor J. H. 82
Tescari O. 72
Testard M. 171
Thonnard F.-J. 271
Toner N. 294
Torquemada Juan de 181
Tosatti Q. 285
Trapé A. 281
Trapp D. 201
Trigueros J. A. 306
Trouillard J. 402
Turrado A. 310

Ulbrich H. 257

Vaca C. 85, 303
Vaccari A. 81, 87, 88, 178, 183, 197
Valle Cintra M. A. 257
Van Bavel T. 71, 175
Van den Eynde D. 188
Van Dijck L.-C. 176
Van Dooren J. P. 303
Van Luijk B. 202
Vanni Rovighi S. 264
Vega A. 255
Verbeke G. 266
Verbraken P. 76
Verde F. M. 268
Vermeulen A. 202
Verneaux R. 402, 403
Versfeld M. 85
Vignaux P. 286
Visentin P. 309
Vissers H. 195
Von Balthasar H. U. 80

Walsh G. G. 75
Weber H. 289
Wehbrink P. 276
Weisheipl J. A. 304
Weiss Fr. 82, 195, 316, 317
Wendel C. 259
Witcutt W. P. 301

Yamada A. 275

Zaragüeta J. 287
Zema D. B. 75
Ziegler J. 184

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

Abbaye (L') royale Notre-Dame de Jouarre, par plusieurs Auteurs. Bibliothèque d'Hist. et d'Archéol. chrétiennes, Paris, Guy Victor, 1961, 25 × 19,5, x-734 p. en 2 vol.

Aegidius Romanus. De ecclesiastica Potestate. Hrsg. von Richard Scholz. Aalen, Scientia, 1961, 23 × 15, xiv-216 p.

Aland (Kurt) : *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche.* Eine Antwort an Joachim Jeremias. München, Kaiser-Verlag, 1961, 23 × 15, 88 p.

Anais do III Congresso Nacional de Filosofia. 9-14 Nov. 1959. Sâo Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, s. d., 23 × 16,5, 616 p.

Anselme (Saint) : Textes choisis, traduits et présentés par la R. M. Marie-Pascal Dickson, précédés de la Vie de saint Anselme du Bec tirée des récits de son biographe Eadmer. Coll. Les Écrits des Saints, Namur, Les Éd. du Soleil Levant, 1960, 17,5 × 12, 192 p.

Antonelli (Maria Teresa) : *Cultura, Vida y Cristianismo.* Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1960, 20 × 13,5, 268 p.

Aquinas (Ephemerides Thomisticae), III, 1960, n° 1-3, « *De reditu ad Sanctum Thomam* ». Roma, Pont. Univ. Lateranensis, 24 × 17, 352 p.

Auerbach (Erich) : *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter.* Bern, Francke, 1958, 24,5 × 16, 264 p.

Augustin (Saint). Commentaire de la Première Épître de saint Jean. Texte latin, introduction, traduction et notes par Paul Agaësse. Sources Chrétiennes, 75, Paris, Cerf, 1961, 20,5 × 13, 452 p.

Augustin (Saint). Confessions. Traduction nouvelle de Louis de Mondadon. Introduction et notes de J.-P. Foucher, Paris, Le Club du meilleur Livre, 1961, 20 × 11,5, xxvi-388 p.

Augustin (Saint). Homélies sur les Psaumes, choisies, traduites et présentées par le Dr Denys Gorce. Les Écrits des Saints, Namur, Les Éd. du Soleil Levant, 1960, 17,5 × 12, 180 p.

Augustine (Saint). Against the Academicians. Translation from the Latin with an Introduction by Sister Mary Patricia Garvey. Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press, 1957, 23 × 15,5, 85 p.

Augustine (St.). On the Psalms. Translated and Annotated by Dame Scholastica HEBGIN and Dame Felicitas CORRIGAN. Vol. I : *Psalms* 1-29. Westminster (Maryland), The Newman Press ; London, Longmans, Green & Co, 1960, 22 × 15, VI-354 p.

Aurelii Augustini Confessionum libri XIII. Ingeleid en toegelicht door Dr. M. VERHEIJEN, O.E.S.A., Drs. K. WOLDRING en Drs. L. HOOGVELD, O.E.S.A. Zwolle, Tjeenk Willink, 1960, 20,5 × 14, IV-248 et 56 p.

Aurelii Augustini (Sancti) Opera. Sectio VI. Pars IV : *De Magistro*, recensuit et praefatus est Guenther WEIGEL. Pars V : *De Vera Religione*, recensuit et praefatus est Gulielmus GREEN. C.S.E.L., Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1961, 23 × 15, XLII-58 et XVIII-84 p.

Aurelius Augustinus. Der christliche Kampf und *Die christliche Lebensweise.* Uebertragen von P. Andreas HABITZKY, O.E.S.A., eingeleitet und erläutert von P. DDr. Adolar ZUMKELLER, O.E.S.A. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1961, 21,5 × 14,5, XXX-86 p.

Aurelius Augustinus. Psychologie und Mystik (De Genesi ad Litteram 12), Die Uebersetzung und die Einleitung besorgten gemeinsam Matthias E. KORGER und Hans Urs von BALTHASAR. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960, 19 × 11,5, 100 p.

Aurelius Augustinus. Ueber den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim. Der grosse Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann PERL. I. Band. *Buch I bis VI.* Paderborn, Schöningh, 1961, 22 × 14,5, L-270 p.

Bedae Venerabilis Opera. Pars II : Opera exegetica. 3 : *In Lucae Evangelium Expositio. In Marci Evangelium Expositio.* Cura et studio D. HURST, O.S.B. Corpus Christianorum, Series latina, CXX, Turnholti, Brepols, 1960, 26 × 16, VIII-684 p.

BEIERWALTES (Werner) : *Lux intelligibilis.* Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, UNI-Druck Novotny & Söllner, 1957, 21 × 14,5, IV-110 p.

BÉRANGER (Louis) : *Études sur la Christologie du « De Trinitate » attribué à Didyme l'Aveugle.* Thèse de doctorat présentée à la Fac. de Théol. de Lyon, 1959-1960, II-164 p. dactyl.

Biblioteca (La) e le reviste del Centro di Documentazione. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1961, 24,5 × 17, 60 p.

BLANCHARD (Pierre) : *Le Vénérable Libermann.* 1802-1852. Tome I : Son expérience, sa doctrine. Tome II : Sa personnalité, son action. Études Carmélitaines, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, 22 × 14, 576 et 520 p.

Boezio. Opuscoli Teologici. Testo con introduzione et traduzione di Emanuele RAPISARDA, 2a ed. riveduta. Università di Catania, 1960, 21 × 15,5, XI-89 p.

Boezio. Philosophiae Consolatio. Testo con introduzione e traduzione di Emanuele RAPISARDA. Università di Catania, 1961, 24,5 × 17,5, XL-224 p.

BOUYER (Louis) : *Introduction à la vie spirituelle.* Précis de théologie ascétique et mystique. Paris, Desclée et Cie, 1960, 23 × 16, 320 p.

BRANDENBURG (Albert) : *Gericht und Evangelium.* Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1960, 23,5 × 15,5, 173 p.

BURGHARDT (Walter J.) : *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death.* Westminster (Maryland), The Newman Press, 1961, 21,5 × 14, VIII-60 p.

Cantici Canticorum vetus latina translatio a S. Hieronymo ad graecum textum hexaplarem emendata. Detexit, edidit, apparatu critico instruxit Albertus VACCARI. Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1959, 25,5 × 17,5, 40 p.

CARLETON (A. P.) : *John Shines Through Augustine.* Selections from the Sermons of Augustine on the Gospel According to St. John, translated by... London, Lutterworth Press, 1960, 18,5 × 12,5, 80 p.

Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain, dir. par G. JACQUEMET, fasc. 21 : *Ia – Indult.* Paris, Letouzey et Ané, 1960, 28 × 19,5, col. 1153-1536.

CATURELLI (Alberto) : *Breve Ensayo sobre el Ser.* Córdoba, Universidad Nacional, 1961, 23,5 × 16, 48 p.

— *La Filosofía.* Vol. I. Universitas Cordubensis Tucumaniae, 1961, 23,5 × 16,5, 320 p.

— *Tántalo. De lo negativo en el hombre.* Córdoba (Argentina), Assandri, 1960, 23 × 15, 292 p.

CHABANNES (Jacques) : *Saint Augustin*, Paris, Ed. France – Empire, 1961, 20 × 13, 320 p.

COLSON (Jean) : *Agapè (Charité) chez saint Ignace d'Antioche.* Páris, Ed. S.O.S., 1961, 19 × 12, 104 p.

— *L'évêque, lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage.* Paris, Ed. S.O.S., 1961, 19 × 12, 120 p.

COURCELLE (Pierre) : *L'entretien de Pascal et Sacy.* Ses sources et ses énigmes. Paris, Vrin, 1960, 22,5 × 14, 184 p.

COUSIN (Madeleine) : *Au-delà des apparences.* Coll. Foi vivante, Paris, Cerf, 1959, 18,5 × 12, 228 p.

CRESPIN (Rémi) : *Scandales et schisme dans le clergé africain : un grave souci pastoral de saint Augustin.* Thèse de doctorat présentée à la Fac. de Théol. de Lyon, 1960-1961, 405 p. dactyl.

DA CAGLIARI (Filippo) : *Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino.* Abbatia S. Mariae Gryptaeferratae, 1961, 24,5 × 17,5, 146 p.

DE LUBAC (Henri) : *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture.* Seconde partie, vol. I. Coll. Théologie, 42, Paris, Aubier, 1961, 23 × 14,5, 564 p.

DENIS (Henri) : *La théologie de l'Ascension dans les Sermons de saint Léon le Grand.* Thèse de doctorat présentée à la Fac. de Théol. de Lyon, 1959-1960, 368 p. dactyl.

Dictionnaire de la Bible, Supplément, dir. par Pirot – Robert – Cazelles, fasc. XXXV : *Parenté – Passion.* Paris, Letouzey et Ané, 1960, 28 × 19,5, col. 1281-1492.

Dictionnaire de Géographie et d'Histoire ecclésiastiques, fasc. 84 : *Égérie – Elne.* Paris, Letouzey et Ané, 1961, 28 × 19,5, col. 1-256.

DIEPEN (H. M.) : *La Théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une Christologie.* Textes et Études théologiques, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, 20,5 × 13, XVI-324 p.

ESCHER DI STEFANO (Anna) : *Il Manicheismo in S. Agostino.* Pubbl. dell' Istituto Universitario di Magistero di Catania, Serie Filosofica, Saggi e Monografie, 20, Padova, Cedam, 1960, 24,5 × 17, 220 p.

ETAIX (Raymond) : *Fragments nouveaux du Commentaire sur Mathieu de saint Chromace d'Aquilée.* Thèse de doctorat présentée à la Fac. de Théol. de Lyon, 1959-1960, 270 p. dactyl.

FABRO (Cornelio) : *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* Louvain, Publ. Universitaires, 1961, 25,5 × 17, 652 p.

FASCHER (Erich) : *Sokrates und Christus. Beiträge zur Religionsgeschichte.* Leipzig, Koehler & Amelang, 1959, 19 × 12,5, 464 p.

FLOOD (J. M.) : *St. Augustine.* A Biographical Sketch Compiled from the Saint's Own Writings with Explanatory Notes. Dublin, Clonmore & Reynolds, 1960, 19 × 12,5, 108 p.

FREDE (Hermann Josef) : *Pelagius. Der Irische Paulustext. Sedulius Scottus.* Freiburg, Herder, 1961, 24,5 × 16,5, 168 p.

FRISQUE (Jean) : *Oscar Cullmann.* Une théologie de l'histoire du salut. Thèse de doctorat présentée à la Fac. de Théol. de Lyon, Tournai, Casterman, 1960, 21,5 × 15, 280 p.

Gebete grosser Seelen. München, Ars Sacra, 1956, 13 × 8, 176 p.

Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959. Hrsg. von Walther LAMMERS. Wege der Forschung XXI, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, XX-476 p.

GLEASON (Robert) : *Le Monde à venir.* Théologie des fins dernières, traduit de l'anglais par René Mazas et Henri Rondet. Paris, Lethielleux, 1960, 20 × 13, 192 p.

GOÑI (Pablo) : *La resurrección de la carne según San Agustín.* Washington, The Catholic University of America, 1961, 23 × 15, XVI-220 p.

GREENSLADE (S. L.) : *The English Reformers and the Fathers of the Church.* An Inaugural Lecture Oxford 10 May 1960. Oxford, Clarendon Press, 1960, 21,5 × 14, 24 p.

GROSS (Julius) : *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas.* Von der Bibel bis Augustinus. München-Basel, Reinhardt, 1960, 24 × 17, 388 p.

GUARDINI (Romano) : *De bekering van Aurelius Augustinus.* De innerlijke ontwikkeling in zijn « Belijdenissen ». Hilversum, Paul Brand, 1960, 19,5 × 12, 292 p.

GUY (Jean-Claude) : *Jean Cassien.* Vie et doctrine spirituelle. Coll. Théologie, pastorale et spiritualité, Recherches et synthèses, Paris, Lethielleux, 1961, 20,5 × 13,5, 140 p.

HOLL (Adolf) : *Seminalis ratio.* Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften. Wien, Herder, 1961, 23,5 × 16, 68 p.

Homme (L') et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale, Louvain - Bruxelles 28 août - 4 septembre 1958. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 25 × 16,5, 848 p.

HUBER (Hans) : *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe.* Salzburg, Otto Müller, 1958, 21,5 × 14 246 p.

International Philosophical Quarterly, Vol. I, N° 1, February 1961. New York, Fordham University ; Heverlee – Louvain, Berchmans Philosophicum.

KANTOROWICZ (Ernst H.) : *The King's Two Bodies.* A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1957, 24 × 16,5, XVI-568 p.

Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christlichen Eschatologie. Festgabe für Professor Dr. Theoderich Kampmann, hrsg. von Hermann KIRCHHOFF. Paderborn, Schöningh, 1959, 21,5 × 14, 216 p.

KINN (James W.) : *The Pre-eminence of the Eucharist among the Sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas.* Dissertatio. Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, 23 × 15, IV-156 p.

KIRSTEN (Hans) : *Die Taufabsage.* Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altchristlichen Taufliturgien. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1960, 21,5 × 15,5, 150 p.

KOVACH (Francis J.) : *Die Aesthetik des Thomas von Aquin.* Eine genetische und systematische Analyse, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Band III. Berlin, Walter de Gruyter, 1961, 24,5 × 17, 279 p.

RÉSUMÉ DES ARTICLES

« *Similitudo* » *et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Epître XCVIII*, 9-10, *de saint Augustin*, par M.-F. BERROUARD dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 4, p. 321-337.

Si sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Comment faut-il comprendre cette phrase, si importante en théologie sacramentaire ? Tous les auteurs ont entendu « *similitudo* » au sens habituel de ressemblance extérieure ; ils ont donc interprété la phrase comme une affirmation du symbolisme sacramentel : le sacrement est une image et une figure. L'étude de tout le contexte montre qu'une telle exégèse est insoutenable. La portée de la réponse d'Augustin, l'argument qu'il développe, les effets du baptême des enfants, qu'il décrit à Boniface, ne s'expliquent que si l'on donne à « *similitudo* » un sens réaliste et ontologique, le sens qu'Augustin lui donne quand il traite de la création. C'est donc la loi du réalisme sacramentel qu'il formule dans sa célèbre définition : il n'y a pas de sacrement sans une certaine participation du sacrement à la *res* dont il est le sacrement.

El significado de « cor » en san Agustín, par Edgardo DE LA PEZA, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 4, p. 339-368.

Étude du mot *cor* faite à partir des premiers écrits publiés par Augustin avant son ordination sacerdotale.

« *Signum* » *und* « *superbia* » *beim jungen Augustin* (386-391), par Ulrich DUCHROW dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 4, p. 369-372.

S'il est vrai qu'Augustin emprunte à l'Antiquité tardive la théorie du mot comme signe d'une réalité spirituelle (verbum, signum, res), il l'exploite d'une manière tout à fait personnelle : en effet, il voit dans la nécessité, pour l'homme, de prendre connaissance de la vérité à travers des signes extérieurs, corporels, une peine consécutive à l'orgueil cause de la chute originelle.

Humaniste ou augustinien ? Le carme Léon de Saint-Jean et l'Antiquité classique, par Jean-Pierre MASSAUT, dans *Rev. ét. augustin.*, Fr. 1961, n° 4, p. 373-388.

Le carme Léon de Saint-Jean (1600-1671) a été rangé par Bremond et par d'autres historiens parmi les « humanistes dévots ». Or, le titre d'humaniste ne nous paraît pas du tout lui convenir. Bien plus que de la Renaissance, Léon est un disciple direct et strict d'Augustin et de ses continuateurs médiévaux. Sa vision de l'homme déchu est très pessimiste ; sa sévérité pour les païens est extrême ; il oppose volontiers, et parfois violemment, la sagesse antique et le christianisme. Réformateur de la prédication, le P. Léon s'en prend même à ses confrères trop complaisants pour l'Antiquité païenne. On retrouve ici l'opposition, en France, dans la première moitié du XVII^e siècle, entre les milieux « humanistes » et les meilleures forces de la Restauration catholique.

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1961, 4^e trimestre N° 4297 Imp. Moderne de l'Est, 26, r. Renan, Besançon